

Departamento de Historia de la Filosofía,
Estética y Filosofía de la Cultura
de la Universidad de Barcelona

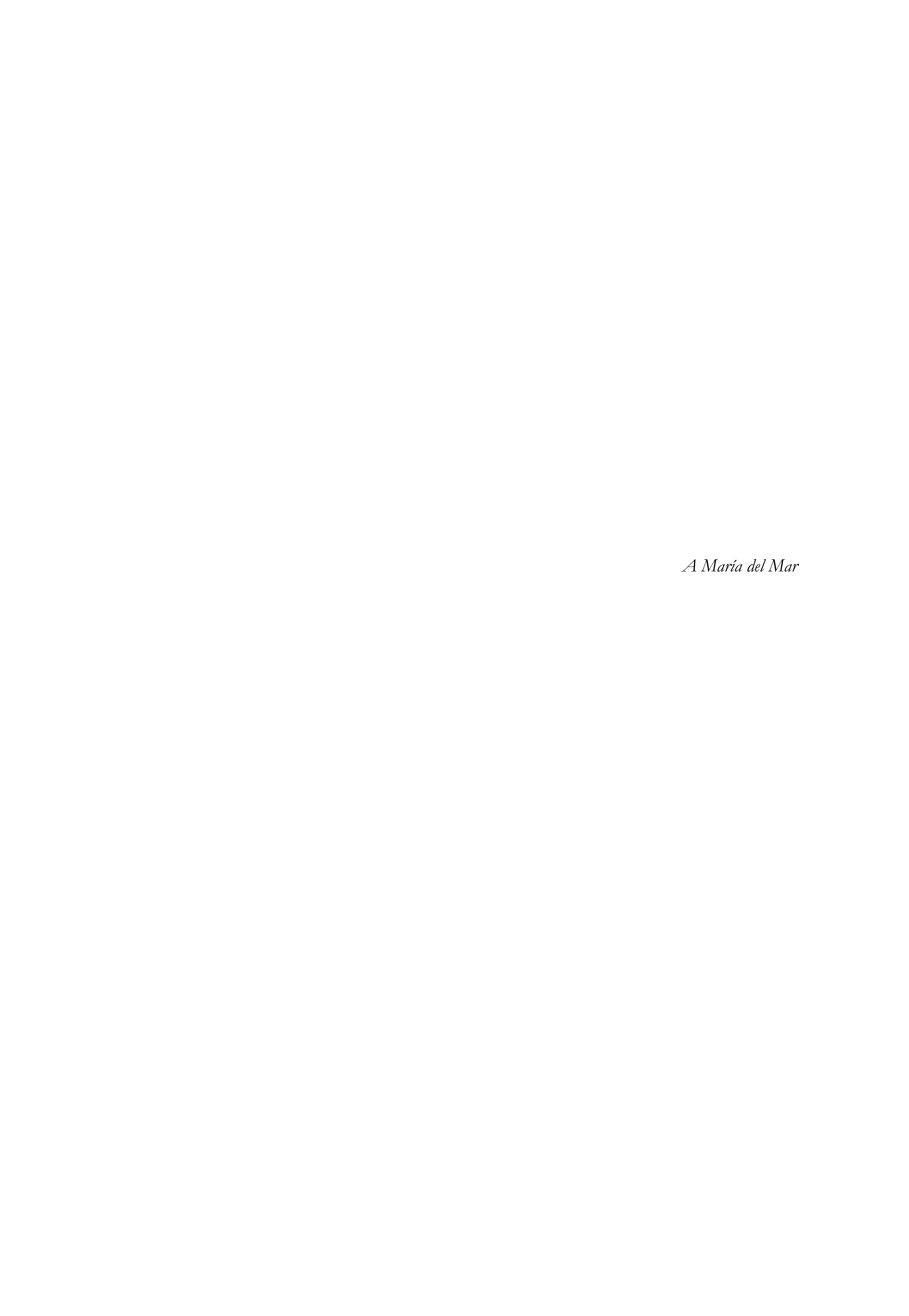
Programa de doctorado:
Filosofía: Historia, Estética y Antropología
Bienio: 2001-2003

LA POLISEMIA DEL CONCEPTO DE LIBERTAD EN SCHELLING

TESIS DOCTORAL

Autor: Roberto Augusto Míguez
Director: Dr. Francesc Pereña Blasi

2006



A María del Mar

AGRADECIMIENTOS

En primer lugar quisiera agradecer a F. Pereña, director de este trabajo, la confianza que ha depositado en mí y la libertad que me ha dado a la hora de llevar adelante esta investigación, así como la abundante bibliografía secundaria sobre Schelling que me ha prestado facilitando mi trabajo; sin su ayuda no hubiera conseguido la beca que me ha permitido dedicarme durante cuatro años a esta tesis doctoral; sus acertadas indicaciones han sido claves para llevar este barco a buen puerto. A J. L. Vermal me gustaría darle las gracias por haberme descubierto el pensamiento de Schelling en un seminario impartido en la UIB el curso 1999/2000. Esta tesis doctoral es, en el fondo, el trabajo que me hubiera gustado hacer para esa asignatura, pero que en su momento no supe o no pude hacer. También quisiera agradecer a S. Turró su respaldo, ya que siempre que lo he necesitado he podido contar con su valioso consejo; agradecimiento que extiendo a todos los compañeros de la *Societat Catalana de Filosofia*. De igual forma agradezco a P. Bieri su cordial acogida en la *Freie Universität Berlin*, y a J. Jantzen, y a los demás miembros de la *Schelling-Kommission*, su ayuda en mi estancia de investigación en la *Bayerische Akademie der Wissenschaften* de Múnich. Por último, me gustaría agradecer el soporte económico del Fondo Social Europeo y del Departamento de Universidades, Investigación y Sociedad de la Información de la Generalidad de Cataluña a través de una beca predoctoral de formación de personal investigador.

ÍNDICE

Capítulo IV: las investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana

Capítulo V: las lecciones privadas de Stuttgart y la polémica epistolar con Eschenmayer

Capítulo VI: filosofía tardía

INTRODUCCIÓN

Creemos que en la filosofía de Schelling hay una serie de temas recurrentes que centran su atención a lo largo de toda su producción filosófica: la mitología, la filosofía de la naturaleza, la libertad, etc. No pensamos, por tanto, que el interés de Schelling por la libertad deba ceñirse a una determinada época de su pensamiento, sino que sostenemos que el concepto de libertad juega un papel central en su obra desde sus escritos juveniles hasta sus últimos textos. En este sentido C. Diosdado afirma que «no habría que esperar a 1809, cuando se publica *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana*, para calificar su filosofía de *filosofía de la libertad*, pues ya desde sus comienzos puede ser considerada como tal»[1]. De la misma forma H. Fuhrmans, en su análisis de la distinción entre filosofía positiva y filosofía negativa, clave para entender la *Spätphilosophie* de Schelling, sostiene que la filosofía positiva debe ser entendida como un sistema de la libertad[2]. Coincidimos con estos autores en no restringir la idea de libertad exclusivamente a la *Freiheitsschrift* de 1809, obra que no puede llegar a ser comprendida plenamente sin analizar el camino previo a su redacción, y que tampoco nos debe llevar a menospreciar el papel que juega la libertad en la filosofía tardía de Schelling.

Sin embargo, sostener sin más que la filosofía de Schelling es una filosofía de la libertad es una afirmación inexacta. De la misma forma se podría decir que su filosofía es una filosofía de la naturaleza, de la mitología, de la identidad, de la revelación, etc. La filosofía de Schelling es todo eso y mucho más. Lo relevante, según nuestro punto de vista,

---

[1] DIOSDADO GÓMEZ, C., *Más allá de la teoría. Los primeros escritos de Schelling (1794-1799)*, Kronos, Sevilla, 1997, p. 9.

[2] Cfr. FUHRMANS, H., *Schellings letzte Philosophie. Die negative und positive Philosophie im Einsatz des Spätidealismus*, Junker und Dünnhaupt, Berlin, 1940, pp. 253-262.

es saber en qué consiste esa filosofía de la libertad. Para lograr ese propósito hemos decidido analizar el significado del concepto de libertad en este autor; queremos, por lo tanto, saber a qué libertad se refiere Schelling en sus escritos, qué significa este concepto. Este hilo conductor nos llevará, a la vez, a mostrar la evolución y transformación de su pensamiento. De esta forma es como pretendemos demostrar la tesis central que defendemos en esta investigación: *el concepto de libertad en Schelling es polisémico.*

Uno de los tópicos más recurrentes al que se debe enfrentar todo estudioso de la filosofía de Schelling es la distinción en épocas o etapas[3]. Tal como nos muestra H. J. Sandkühler[4] esta discusión ha dado lugar a dos líneas de interpretación distintas. Por un lado, están los que enfatizan la unidad del pensamiento de nuestro autor, y por otro los que inciden en la discontinuidad de su obra. Nosotros no vamos a entrar en este tipo de discusión que, por otra parte, nos parece bastante inútil. Frente a la distinción en etapas proponemos una aproximación por conceptos, por temas; de esta forma esperamos huir de esquemas simplificadores que creemos que no nos ayudan en la tarea investigadora que pretendemos llevar a cabo.

Igualmente estéril nos parece la visión tradicional del idealismo alemán (Fichte-Schelling-Hegel) que durante tantos años ha imperado[5] y que ha sido sustituida en las últimas décadas, donde la filosofía tardía de Schelling ha adquirido un mayor protagonismo, por el esquema Fichte-Schelling-Hegel-Schelling[6]. Con toda seguridad, de cara a una

---

[3] Para una caracterización general de las etapas en las que se suele dividir la filosofía de Schelling ver: LEYTE COELLO, A. y RÜHLE, V., «Estudio introductorio», en: SCHELLING, F. W. J., *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*, Anthropos, Barcelona, 1989, pp. 12-20; Cfr. LEYTE, A., *Las épocas de Schelling*, Akal, Madrid, 1998; Cfr. ZELTNER, H., *Schelling*, Frommanns, Stuttgart, 1954, pp. 45-64.

[4] Cfr. SANDKÜHLER, H. J., *Friedrich Wilhelm Joseph Schelling*, J. B. Metzlersche, Stuttgart, 1970, pp. 81-84.

[5] Cfr. KRONER, R., *Von Kant bis Hegel* (2 vols.), Mohr, Tübingen, 1921-1924; Cfr. HARTMANN, N., *Die Philosophie des deutschen Idealismus* (2 vols.), Walter de Gruyter, Berlin-New York, 1923. Traducción española: *La filosofía del Idealismo alemán* (2 vols.), Sudamericana, Buenos Aires, 1960.

[6] Cfr. DUQUE, F., *Historia de la filosofía moderna. La era de la Crítica*, Akal, Madrid, 1998.

presentación general de la filosofía de estos autores, es más acertada la segunda formulación; pero para acometer una investigación profunda sobre uno de estos filósofos creemos que lo mejor es abandonar este esquema por una visión capaz de mostrar la singularidad y la evolución interna de sus respectivos pensamientos. Hemos procurado, pues, aproximarnos a la filosofía de Schelling desde Schelling mismo, sin intentar que su obra se adapte a una visión preconcebida o a una interpretación determinada que queremos imponerle.

Esta tesis doctoral está dividida en seis capítulos. En el primero de ellos se estudia el significado del concepto de libertad en los escritos juveniles de Schelling desde 1792 hasta 1798; en este primer apartado el ensayo más destacado, según nuestro punto de vista, y al que prestaremos mayor atención, será *Vom Ich als Princip der Philosophie* (1795), donde veremos como el Yo absoluto surge gracias a un primer acto de libertad. En el segundo capítulo se analiza el *System des transzendentalen Idealismus* (1800), una de las obras claves de su autor; este texto nos mostrará que la síntesis suprema de necesidad y libertad se da en el arte. En el tercer apartado en el que hemos estructurado esta investigación nos centraremos en la llamada *Identitätsphilosophie*; iniciaremos este capítulo con el diálogo *Bruno* (1802) y lo finalizaremos con *Philosophie und Religion* (1804). El cuarto capítulo, el más extenso de este estudio, está dedicado al análisis de la *Freiheitsschrift* (1809), única obra que su autor consagra íntegramente al estudio de la libertad y que es, probablemente, el texto más importante que Schelling ha legado a la posteridad. El quinto apartado está estrechamente ligado al cuarto; en él nos centraremos, en primer lugar, en las lecciones impartidas por Schelling en Stuttgart en 1810 para, posteriormente, analizar la crítica de Eschenmayer a la *Freiheitsschrift* y la respuesta de su autor. El último capítulo de esta tesis lo dedicaremos al análisis del concepto de libertad en algunas de las obras más representativas de la *Spätphilosophie* de Schelling.

Hemos seguido dos criterios básicos para escoger los escritos analizados: la importancia del concepto de libertad y la relevancia en la evolución filosófica de Schelling. De esta forma, hemos elegido los ensayos que creemos que hacen una aportación destacable al tema de la libertad y también aquellos textos que, a pesar de no tratar directamente esta cuestión, son fundamentales para comprender la evolución intelectual de su autor. El orden que hemos seguido en el análisis y exposición de los ensayos es cronológico, aunque en algún momento puntual nos centraremos en obras que no se corresponden con la etapa estudiada, pero que consideramos que pueden ayudarnos a comprender aspectos importantes del pensamiento de Schelling. Pretendemos, por tanto, dar una visión global de la obra del filósofo estudiado a través de sus escritos más representativos, sin dejar de lado textos de menor importancia pero directamente relacionados con el hilo conductor de este trabajo: el análisis del concepto de libertad en Schelling.

Las fuentes básicas que hemos utilizado en esta investigación son las *Sämtliche Werke* de K. F. A. Schelling, las *Schellings Werke* de M. Schröter y la nueva edición de las obras de Schelling de la *Bayerische Akademie der Wissenschaften* realizada por la *Schelling-Kommission*, todavía no completada, y que está dividida en cuatro secciones: I. *Werke*; II. *Nachlaß*; III. *Briefe*; IV. *Nachschriften*. Nos basaremos en esta última edición siempre que sea posible. En los textos todavía no editados por la *Schelling-Kommission* utilizaremos la edición de K. F. A. Schelling, considerada como la canónica por todos las estudiosos hasta que se complete la nueva edición en curso. La edición original del hijo de Schelling es reproducida posteriormente por M. Schröter con otra ordenación, pero conservando la paginación original; se añade, además, un volumen inédito con las versiones de las *Weltalter* de 1811 y 1813 no publicadas en la edición de K. F. A. Schelling, ya que ésta sólo reproduce la versión de 1815. Citaremos la edición de la *Schelling-Kommission* de la manera habitual: AA (*Akademie Ausgabe*), sección en números romanos, volumen y página en números árabes;

nos referiremos a la edición de K. F. A. Schelling de la siguiente forma: SW (*Sämtliche Werke*), volumen en números romanos y página en números árabes; sólo citaremos la edición de M. Schröter en nuestro comentario de las versiones inéditas de las *Weltalter* de esta forma: WA (*Weltalter*), 1811 ó 1813, número de página; la versión de 1815 la analizaremos siguiendo la edición del hijo de Schelling.

Todas las citas, salvo que se indique lo contrario, han sido traducidas por el autor de esta investigación. En esta tarea han sido de gran ayuda las traducciones al castellano de obras de Schelling; se puede consultar un listado de todas las traducciones españolas en el artículo titulado «La recepción de Schelling en España: traducciones al español», cuya referencia completa aparece en la bibliografía (sección cuarta) y que es obra del responsable de este trabajo. En nuestras traducciones hemos buscado siempre la fidelidad al texto tomado como base; en el caso de que consideremos que una palabra es de difícil traducción, o creamos que es necesario destacar un concepto determinado, pondremos el término original entre paréntesis al lado de nuestra traducción, siempre respetando la ortografía de la época de Schelling. Hemos querido también conservar los títulos de las obras en la lengua en que fueron escritos, aunque indicando en una nota a pie de página su traducción al español.

CAPÍTULO I: ESCRITOS JUVENILES

1. La *Magisterschrift*: sobre el origen del mal

En 1792 Schelling obtiene el título de Magíster en Filosofía con un trabajo redactado en latín, titulado *Antiquissimi de prima malorum humanorum origine philosophematis Genes. III. explicandi tentamen criticum et philosophicum*[7], donde analiza el fragmento del *Génesis* que trata sobre el origen del mal. En esta obra nuestro autor pretende conocer «*el primer origen de la maldad humana*»[8]. Para ello no realizará simplemente un análisis del texto bíblico, sino también una labor filosófica de interpretación. Schelling quiere estudiar los testimonios que contiene el escrito objeto de su estudio y, si es que contienen verdad, «mostrarla *filosóficamente*»[9]. Para conseguir este objetivo nuestro autor pretende utilizar «las leyes del intelecto y de la razón»[10]. Los hombres antiguos expresaban su sabiduría a través del lenguaje de los mitos. La tarea que hay que llevar a cabo, pues, es una clara diferenciación en los mitos entre la «cosa misma y la representación»[11], es decir, una correcta interpretación del mito a la luz de la razón.

En este escrito, que podemos considerar como la primera obra filosóficamente relevante de Schelling, se pueden señalar múltiples influencias[12]. Una de ellas es la de

---

7 *Un intento de explicación crítica y filosófica de los más antiguos filosofemas de Génesis III sobre el primer origen de la maldad humana* (AA I, 1, 59-100).

8 AA I, 1, 64.

9 Ibíd.

10 AA I, 1, 65.

11 AA I, 1, 66.

12 Otras influencias las encontramos en la teoría del mito de C. G. Heyne (AA I, 1, 65-66, nota E), en la obra de Rousseau *Discours sur l'origine et les fondemens de l'inégalité parmi les hommes* (AA I, 1, 90, nota K), donde se narra la condición del hombre en el estado de naturaleza y en el escrito de Kant *Über das radicale Boese in der menschlichen Natur* (AA I, 1, 63, nota A). Schelling también compara el capítulo del *Génesis* que trata sobre el origen del mal con la obra de poetas clásicos como Ovidio y

Spinoza, ya que nuestro autor cree, igual que este pensador, que las Sagradas Escrituras deben ser interpretadas a través de la luz natural de la razón. En el séptimo capítulo del *Tractatus theologicus-politicus* (1670) Spinoza expone su método destinado a lograr una correcta interpretación de la Escritura. Este filósofo comienza su exposición señalando que la religión, en vez de mejorar la vida de las personas, se dedica a aumentar el odio y la superstición. Para lograr, pues, «liberar nuestra mente de los perjuicios de los teólogos, y no abrazar temerariamente las invenciones de los hombres como si fueran doctrinas divinas»[13], debemos desarrollar un método que nos permita comprender la Escritura.

Según Spinoza, «el método de interpretar la Escritura no es diferente del método de interpretar la naturaleza, sino que concuerda plenamente con él»[14]. ¿Qué significa esto? Significa que las fuentes que debemos utilizar en nuestra interpretación deben ser la misma Escritura y su historia; estas fuentes deben ser interpretadas a partir de los dictados de la razón, es decir, «todo conocimiento de la Escritura debe ser extraído de ella sola»[15]. Este autor nos da una regla que debemos seguir siempre: «La regla universal para interpretar la Escritura es no atribuirle, como enseñanza suya, nada que no hayamos constatado plenamente por su historia»[16]. Para Spinoza la historia de la Escritura debe tener las siguientes características: 1) «Debe contener la naturaleza y propiedades de la lengua en la fueron escritos los libros de la Escritura y que solían hablar sus autores»[17]; 2) «Debe recoger las opiniones de cada libro y reducirlas a ciertos temas capitales, a fin de tener a mano todas

---

Hesíodo, ya que estos autores hablan, igual que él, del tránsito de una felicidad originaria a un estado de degeneración (AA I, 1, 79). Algún estudioso señala, además, la conexión de esta obra de Schelling con el texto de Herder titulado *Aelteste Urkunde des Menschengeschlechts* (1776): HERMANNI, F., *Die letzte Entlastung. Vollendung und Scheitern des abendländischen Theodizeeprojektes in Schellings Philosophie*, Passagen, Wien, 1994, pp. 168-174.

[13] SPINOZA, B., *Tractatus theologicus-politicus*, en: *Opera*, Vol. III, Carl Winters Universitätsbuchhandlung, Heidelberg, 1972, p. 98. Traducción española: *Tratado teológico-político*, trad. de A. Domínguez, Alianza, Madrid, 1986, p. 193. Las citas han sido extraídas de la versión castellana.

[14] Ibíd.

[15] Ibíd., p. 99. Traducción española: Ibíd., p. 195.

[16] Ibíd.

[17] Ibíd.

las que se refieran a un mismo asunto»[18]; 3) «La historia de la Escritura debe describir, finalmente, los avatares de todos los profetas, de los que conservamos algún recuerdo»[19].

Una vez que tengamos esta historia el siguiente paso consistirá en buscar «lo más universal y que constituye la base y el fundamento de toda la Escritura»[20]. A partir de esta doctrina universal podremos interpretar todos los puntos oscuros que encontremos en estos textos. Este método, como señala el propio Spinoza, presenta diversas dificultades: 1) «Exige un conocimiento completo de la lengua hebrea»[21]; 2) «Exige la historia de los avatares de todos los libros de la Escritura, de la cual ignoramos la mayor parte»[22]; 3) «Hay, finalmente, otra dificultad para interpretar algunos libros de la Escritura, que consiste en que no los tenemos en la misma lengua en que fueron escritos por primera vez»[23]. Sin embargo, a pesar de estas carencias, Spinoza piensa que su propuesta sigue siendo válida para entender las doctrinas fundamentales de la Escritura. El método que desarrolla Spinoza en esta obra, y que consideramos que influye en el joven Schelling, puede ser resumido de la siguiente forma: «La autoridad máxima para interpretar la Escritura está en poder de cada uno, la norma de interpretación no debe ser nada más que la luz natural, común a todos, y no una luz superior a la naturaleza ni ninguna autoridad suprema»[24]. La razón es la que debe guiarnos en nuestra comprensión de la Escritura.

Pero pasemos a analizar el texto de Schelling. En él se afirma que para encontrar el origen de la maldad humana[25] es necesario observar «la naturaleza humana común»[26] y buscar en la historia del género humano. Esta historia nos muestra un hombre que vive en

---

[18] Ibíd., p. 100. Traducción española: Ibíd., p. 195.
[19] Ibíd., p. 101. Traducción española: Ibíd., p. 197.
[20] Ibíd., p. 102. Traducción española: Ibíd., p. 199.
[21] Ibíd., p. 106. Traducción española: Ibíd., p. 204.
[22] Ibíd., p. 111. Traducción española: Ibíd., p. 208.
[23] Ibíd., p. 110. Traducción española: Ibíd., p. 210.
[24] Ibíd., p. 117. Traducción española: Ibíd., p. 218.
[25] Cfr. KANT, I., *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, en: *Kants Werke,* Akademie Textausgabe, Vol. VI, Walter de Gruyter & Co., Berlin, 1968, pp. 39-44. Traducción española: *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Alianza, Madrid, 1969, 49-53.
[26] AA I, 1, 82.

una edad dorada donde es «feliz en la inocencia, feliz en la ignorancia de las cosas supremas y feliz dentro de los estrechos límites de sus sentidos»[27]. Pero en este estado al ser humano se le plantea la posibilidad de poder elegir entre diferentes posibilidades. Esto es lo que le conduce a abandonar el reino de la naturaleza en el que se encuentra y a distinguir entre el bien y el mal gracias a su razón[28]. Así es como se describe «el inicio del mal moral»[29]. Este mal es posible por la libertad que nos proporciona la razón de poder elegir.

La razón de esta caída la encuentra Schelling en la temeraria audacia del hombre en su búsqueda de las cosas supremas y en la aspiración a una sabiduría superior que no le está permitida. Esto puede interpretarse de forma mítica como una desobediencia o una revuelta de los hombres contra Dios, tal como podemos ver en múltiples mitos de diferentes épocas y culturas como, por ejemplo, en el mito de Prometeo, que quiere robar el fuego a los dioses, o en el de Pandora[30]. Lo que conduce al mal es el «excesivo impulso de la naturaleza humana en la búsqueda de la felicidad»[31]. Este impulso es el que provoca su deseo de conocimiento y lo que le lleva a sobrepasar sus límites.

Después de abandonar esa edad dorada donde el ser humano vivía feliz pasó a una fase donde imperaba lo sensorial. Según Schelling el juicio de la virtud que podía darse estaba totalmente basado en el dominio de los sentidos, ya que los hombres comienzan a comparar esas diferentes sensaciones prefiriendo lo agradable y rechazando lo que antes les satisfacía guiados por su ambición y deseo de mejorar. Esto les lleva a trabajar la tierra y produce el nacimiento de la cultura. Con ella surgen nuevos instrumentos y oficios que pronto se hicieron indispensables para la vida. Así aparecen formas diferentes de entender la vida e intereses contrapuestos que generan disputas y guerras. Posteriormente nace la sociedad, donde los hombres se agrupan para defenderse de sus enemigos, y con el

---

27 AA I, 1, 94-95.
28 Cfr. AA I, 1, 86-87.
29 AA I, 1, 87.
30 Cfr. AA I, 1, 79-81.
31 AA I, 1, 82.

desarrollo de la sociedad aparece el poder y una lengua común. Pero en esa fase el hombre aún carecía de una capacidad de juicio desarrollada y vivía temeroso de la naturaleza dominado por la superstición. Carece, además, de cualquier deseo altruista y sólo se preocupa de su propio provecho codiciando lo que le muestran los sentidos[32].

Más adelante se desarrolla el entendimiento; así aparece el sentido de la belleza y los oficios avanzan de tal forma que se comienza a dominar la naturaleza. Se expulsa, de esta forma, a la superstición, ya que lo que se observa por la experiencia es sometido al juicio de la ciencia. Pero todavía no podemos hablar de virtud porque no actuamos basándonos en nosotros mismos, sino en leyes exteriores. No se tiene conciencia de los objetivos superiores que afectan al hombre singular, y a la humanidad en su conjunto, y por eso no impera la filantropía, «que se extiende a toda la tierra y a la *única* familia humana»[33]. Según Schelling, esta capacidad de juicio se da primero sólo entre individuos, después entre individuos y sociedades y, por último, entre distintas sociedades.

Esto provoca que surjan en la sociedad múltiples epidemias, enfermedades, crímenes, corrupción política y la lucha del hombre contra el hombre. Pero una parte de esta maldad ha contribuido a la realización de los grandes objetivos de la humanidad, ya que nos ha estimulado y nos ha otorgado seguridad y confianza. El investigar para reducir esa maldad aumentó nuestros conocimientos y nuestro ingenio, nos puso en el camino para alcanzar una mayor perfección y nos liberó de la barbarie de la naturaleza. Después de estas épocas aparecieron los grandes objetivos de la especie humana. Y esto sólo fue posible por el abandono del estado de naturaleza, circunstancia que es vista de forma positiva por Schelling. Pero antes de lograr esos objetivos superiores la razón debe ocuparse en el desarrollo de lo particular para, finalmente, vislumbrar los fines supremos que sólo pueden ser logrados por la totalidad de la especie[34].

---

[32] Cfr. AA I, 1, 96.
[33] AA I, 1, 97.
[34] Cfr. AA I, 1, 98.

Para lograr esos objetivos supremos es necesario que lo sensual sea dominado por la razón. Pero en la historia de la humanidad esto no ha sucedido, ya que ha imperado lo sensorial. Schelling considera que no ha habido un destino común para todos los pueblos y que, erróneamente, cada uno de ellos se propone impulsar esos fines superiores de manera individual. Sin embargo, esta tarea no puede ser realizada ni por un hombre ni por un pueblo, sólo la puede lograr la totalidad de la especie humana. Para nuestro autor el objetivo de toda la historia humana es que los hombres sean guiados por la razón, libres de la esclavitud de los sentidos. De esta forma es como conseguiremos retornar a una edad dorada donde impere el bien y la verdad, gracias a la «guía y auspicio de la razón»[35].

2. La interpretación racional de los mitos

Un año después, en 1793, ve la luz *Ueber Mythen, historische Sagen und Philosopheme der ältesten Welt*[36], texto publicado en los *Memorabilien* de H. G. Paulus, revista dedicada a la historia de la religión y de las literaturas orientales. En este trabajo, que nos puede servir para profundizar y completar algunas de las ideas que ya encontramos en la *Magisterschrift*, Schelling amplía su campo de estudio al conjunto de la historia mítica. Al principio de esta obra nuestro autor señala que los documentos más antiguos de todos los pueblos se expresan en un lenguaje mitológico, pero que es necesario separar lo histórico de lo filosófico en una investigación científica[37]. El proceder metodológico es, por lo tanto, el mismo empleado un año antes, es decir, interpretar los mitos racionalmente.

La historia mítica se refiere a las épocas donde «todavía ningún acontecimiento se anotaba por escrito, sino que todo era transmitido sólo oralmente»[38]. Pero en Grecia Homero puso por escrito esas tradiciones orales convirtiéndose en el educador de su

[35] AA I, 1, 99.
[36] *Sobre mitos, leyendas históricas y filosofemas del mundo más antiguo* (AA I, 1, 193-246).
[37] Cfr. AA I, 1, 195.
[38] AA I, 1, 195.

pueblo[39]. En las obras de este autor y en las sagas más antiguas es donde podemos encontrar lo que Schelling llama el «espíritu de la infancia»[40]. Este espíritu explica los hechos extraordinarios que podemos encontrar en esas historias. Lo maravillo presente en los relatos míticos no debe ser confundido con el arte, sino que es producto de la ingenuidad originaria de esos pueblos[41]. Esa ingenuidad da lugar a que la imaginación llene de metáforas e imágenes fantásticas estas sagas. Nuestro autor nos advierte también de que se debe distinguir entre las sagas puras y las que han sido deformadas por poetas y filósofos[42].

Para Schelling es de vital importancia en este escrito diferenciar entre el mito histórico y el filosófico. La distinción es establecida de la siguiente forma: «El *fin* de los mitos históricos es la historia, el *fin* de los mitos filosóficos es la doctrina, la exposición de una verdad»[43]. Los segundos buscan representar una idea, el fin no es, por lo tanto, representar una historia, sino que la historia tiene la función de mostrar una verdad. Muchas veces esa clase de mitos se refiere a objetos que sólo pueden tener un interés especulativo[44]. En el mito histórico se pueden dar tres casos: «*O* contiene, con todas sus determinaciones complementarias, una verdad perfecta, *o* tiene sólo como fundamento un hecho cualquiera indeterminado, *o* no tiene como fundamento ninguna verdad en ninguna parte, el mito es completamente inventado»[45]. El primer caso se da cuando se demuestra que todo lo contenido en la saga es verdadero, el segundo cuando sólo tenemos un fundamento probable y el tercero cuando no encontramos ninguna referencia en la tradición.

---

39 Cfr. AA I, 1, 203.
40 AA I, 1, 204.
41 Cfr. AA I, 1, 204.
42 Cfr. AA I, 1, 206.
43 AA I, 1, 212.
44 Cfr. AA I, 1, 213.
45 AA I, 1, 213-214.

Las sagas tienen una función educativa, ya que trasmiten las creencias de nuestros antepasados y contribuyen a la unión de los pueblos primitivos en torno a unas ideas heredadas. Y los mitos trasmitidos oralmente de generación en generación contienen la filosofía de estos pueblos. Schelling sostiene, al igual que en la *Magisterschrift*, que esta filosofía «está totalmente sometida a los postulados de la sensibilidad»[46]. Cuando los pensadores de la Antigüedad quieren expresar la intuición de la verdad, y al ser incapaces de hacerlo de una manera abstracta, utilizan el lenguaje de los mitos[47].

Por eso estos sabios expresan en forma de mito que «la miseria del hombre superior es debida a su descontento con el presente, a su incesante deseo de una felicidad, de un conocimiento y de una libertad más elevada»[48]. Schelling, continuando con las tesis expresadas un año antes, sigue sosteniendo que el mal se basa en la ambición del ser humano, que aspira siempre a aumentar su libertad y conocimiento. Estos mitos nos muestran como los hombres eran «felices en su ignorancia, agradables en su inocencia, despreocupados del futuro, sin vislumbrar las cosas elevadas, sin codiciar una dignidad superior, un conocimiento más amplio, una libertad más ilimitada»[49]. Nuestro autor nos sitúa en la edad dorada donde los seres humanos eran completamente felices en la ignorancia. Pero los mitos nos muestran como «se desarrolló en el alma del hombre el desgraciado pensamiento de la libertad y la desobediencia a los dioses, la infeliz esperanza de una condición más elevada, el triste deseo del conocimiento divino, y después, desgraciadamente, engañado en su esperanza, vio ante sí una vida llena de inquietud y cambios, de temor y esperanza, y, finalmente, la muerte»[50]. El dolor que nos provoca el insaciable deseo de lo elevado es expresado en el mito de Prometeo, «que quiso elevar a una perfección semejante a la de Dios a la especie que él había creado, atado a la roca debió

46 AA I, 1, 220.
47 Cfr. AA I, 1, 224.
48 AA I, 1, 228.
49 AA I, 1, 229.
50 AA I, 1, 230.

sufrir todos los padecimientos que debía sufrir su especie, ya que había ocupado un lugar en su pecho el deseo de una libertad y de un conocimiento más elevado»[51]. Este mito muestra el sufrimiento eterno que atormenta al ser humano en su búsqueda de lo superior.

3. La libertad incondicionada del Yo absoluto

Después de *Ueber die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt*[52] (1794), Schelling publica *Vom Ich als Princip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen*[53] (1795), obra clave para entender la evolución y significado del concepto de libertad en su pensamiento. Siguiendo la estela de la filosofía de Fichte se intenta buscar un principio único que fundamente todo nuestro conocimiento. Ese principio es el Yo absoluto[54]. El Yo descrito por Schelling será el pilar sobre el cual nuestro autor fundamentará todo su edificio

---

[51] AA I, 1, 243.

[52] *Sobre la posibilidad de una forma de la filosofía en general* (AA I, 1, 263-300). En esta obra, inspirada en la discusión protagonizada por los post-kantianos Reinhold y Schulze, y siguiendo la línea marcada por Fichte, Schelling busca el principio supremo del saber que Kant, según él, no encontró. Nuestro autor no concibe la posibilidad de fundamentar una ciencia sin un primer principio. Ese principio supremo debe ser incondicionado y de él se tienen que deducir todas las proposiciones de la filosofía. Sólo así la filosofía podrá ser una ciencia y fundamentar, a su vez, a todas las demás ciencias. Ese primer principio, ya encontrado por Fichte, será el Yo. El Yo se pone a sí mismo en un círculo inevitable en el que obtiene su forma gracias a su contenido y su contenido gracias a su forma. A este Yo se le opone un No-Yo y en virtud de esta oposición es como surge un tercero condicionado. Kant, al carecer de ese primer principio, no puede explicar la distinción entre la forma *analítica* y *sintética* del pensamiento. A partir, pues, del Yo incondicionado Schelling deducirá las categorías kantianas. Lo incondicionado (Yo absoluto) se correspondería con lo analítico y lo condicionado con la forma sintética. La unión de ambas genera el principio de disyunción. Esta tercera forma, donde lo condicionado es determinado por lo incondicionado no fue concebida por Kant. Lo analítico para Schelling debe ser interpretado como lo *idéntico* y lo sintético como lo *no-idéntico*. Nuestro autor cree que lo incondicionado es la forma categórica, lo condicionado la forma hipotética y lo condicionado empírico la forma disyuntiva. La *cantidad* sería unidad, la *cualidad* negación y la *modalidad* posibilidad. De esta forma es como Schelling reinterpreta los conceptos centrales del pensamiento de Kant a partir de ese principio supremo que Fichte afirma haber encontrado. Cfr. BAUMGARTNER, H. M., «Das Unbedingte im Wissen: Ich – Identität – Freiheit», en: BAUMGARTNER, H. M. (ed.), *Schelling. Einführung in seine Philosophie*, Karl Alber, Freiburg-München, 1975, pp. 45-57.

[53] *Del Yo como principio de la filosofía o sobre lo incondicionado en el saber humano* (AA I, 2, 67-175).

[54] Cfr. GÖRLAND, I., *Die Entwicklung der Frühphilosophie Schelling in der Auseinandersetzung mit Fichte*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1973, pp. 19-50; Cfr. LAUTH, R., *Die Entstehung von Schellings Identitätsphilosophie in der Auseinandersetzung mit Fichtes Wissenschaftlehre (1795-1801)*, Karl Alber, Freiburg/München, 1975.

teórico en este ensayo; en él Schelling también postulará uno de sus conceptos más controvertidos: el de *intuición intelectual*.

Nuestro autor, para prevenirse de posibles acusaciones de spinozismo por parte de sus críticos, dice en el prefacio que «este escrito está precisamente dirigido a destruir el todavía *no bastante* refutado sistema spinozista en su fundamento o, más bien, a derrumbarlo a través de sus propios principios»[55]. Spinoza representa para Schelling el sistema del dogmatismo perfecto. Kant, padre del criticismo, llevó a la filosofía al camino correcto al abandonar el dogmatismo de sus predecesores; pero, en contra de lo que creen algunos de sus seguidores, «el camino completo de la *Kritik der reinen Vernunft* es imposible que pueda ser el camino de la filosofía como ciencia»[56]. En el sistema kantiano la «filosofía teórica y práctica no están unidas, sin duda alguna, por ningún principio común»[57]. Y ese principio, tal como sostenía Fichte, es el Yo. El objetivo central en *Vom Ich* será, por lo tanto, profundizar en el conocimiento del Yo absoluto. Schelling buscará seguir la línea trazada por el autor de la *Wissenschaftslehre*[58] al elevar el Yo absoluto a principio fundamental de la filosofía, aunque apartándose sustancialmente de él en muchos aspectos[59].

---

55 AA I, 2, 69-70.

56 AA I, 2, 71.

57 AA I, 2, 73.

58 Cfr. FICHTE, J. G., *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre*, en: *Fichtes Werke*, Vol. I, Walter de Gruyter & Co., Berlin, 1971, pp. 83-328. Traducción española: *Doctrina de la Ciencia* (1794), Aguilar, Buenos Aires, 1975.

59 «Señalaré brevemente las diferencias básicas que se advierten ya en el inicio mismo de la filosofía de Schelling respecto de la de Fichte y en torno al primer principio o Yo infinito. Son al menos seis: 1. Schelling utiliza para definirlo categorías metafísico-dogmáticas de clara raigambre espinosista, que contrastan con los planteamientos metafísico-críticos (kantianos) de Fichte. 2. Schelling identifica el Yo infinito con Dios, sin distingos; Fichte distingue entre el Yo infinito ideal y el Yo infinito humano. 3. Según Fichte, el Yo exclusivamente infinito (Dios) está sólo en nosotros como una idea nuestra; según Schelling, nuestro Yo (finito) está en el Yo infinito (Dios) como un accidente o modificación está en la substancia. 4. Para Fichte, el Yo exclusivamente infinito (Dios) es sólo el fin de una tendencia subjetiva de nuestro Yo; para Schelling, el Yo infinito (Dios) es fundamento y fin de nuestro Yo. 5. En Fichte, Dios o el Yo exclusivamente infinito es la conciencia infinita; en Schelling, el Yo infinito como fundamento es inconsciente, como fin es autoconciencia. 6. Para Schelling, la única substancia es el Yo infinito y divino; para Fichte, la única substancia suprema es el Yo de cada uno» (FALGUERAS, I., «La noción de sistema en Schelling», en: FALGUERAS, I. (ed.), *Los comienzos filosóficos de Schelling*, Universidad de Málaga, Málaga, 1988, pp. 41-42). Cfr. VILLACAÑAS, J. L., «Introducción: La ruptura de Schelling con Fichte», en: *Schelling. Antología*, Península, Barcelona, 1987, pp. 7-30.

La filosofía moderna supone una «total inversión (*Umkehrung*) de los principios»[60], ya que sitúa el conocimiento en el sujeto y no en el objeto. De esta forma se busca «emancipar a la humanidad y suprimir el miedo al mundo objetivo»[61]. Así se conseguirán verdaderos adelantos para la especie humana, avances que sólo podrá alcanzar el hombre siendo consciente de la unidad de su ser. Y esto hará posible que pueda actuar moralmente. Sólo desarrollando una filosofía teórica podremos deducir de ella una ética y conseguir la unidad entre querer y actuar[62]. El primer principio de la filosofía moderna es que «el ser del hombre consiste sólo en la absoluta libertad»[63]. Libertad que alcanzará su plena y total realización cuando la humanidad logre su unidad[64]. Y cuando esto suceda «los diferentes caminos y extravíos que el género humano ha recorrido hasta ahora se unirán finalmente en un punto, en el que la humanidad se reunirá de nuevo y obedecerá, como una persona perfecta, a la misma ley de la libertad»[65].

La investigación se basa en la idea de que debe «existir un último punto de la realidad del que todo pende, del que surja toda existencia y toda forma de nuestro saber»[66]. Bebemos, pues, encontrar el «fundamento primigenio (*Urgrund*) de toda realidad»[67]. Lo supremo en el conocimiento no puede depender de otro y «sólo es pensable por sí mismo, es decir, a través de su ser»[68]. Otra de las características de este punto es que es incondicionado; pero para encontrarlo no debemos buscar en los objetos, ya que caeríamos en un sistema dogmático, sino en el sujeto. Pero el Yo condicionado no puede llevarnos al Yo incondicionado, ya que el Yo dejaría de ser absoluto si fuese pensado por algo no-absoluto. Schelling, pues, niega la posibilidad de demostrar el Yo absoluto a través del Yo

[60] AA I, 2, 77
[61] Ibíd.
[62] Cfr. AA I, 2, 78.
[63] AA I, 2, 78.
[64] Cfr. AA I, 2, 79.
[65] AA I, 2, 79.
[66] AA I, 2, 85.
[67] Ibíd.
[68] AA I, 2, 86.

empírico, ya que, según él, esto iría en contra de su naturaleza incondicionada. Esta idea está, a nuestro juicio, encaminada a salvaguardar la naturaleza infinita de lo absoluto.

Sin embargo, esto complica el acceso a este conocimiento, acceso que no puede ser racional ya que la razón es finita y no puede concebir el Yo absoluto como un objeto del entendimiento. El Yo absoluto sólo se piensa a sí mismo y «no se puede fijar de ninguna manera como objeto si no viene en nuestra ayuda una intuición»[69]. A costa de preservar la incondicionalidad del Yo absoluto Schelling corre el riesgo de fundamentar todo su edificio conceptual en un objeto inaccesible para la razón. La necesidad de encontrar un puente entre el Yo finito y el infinito es lo que le lleva a postular la noción de *intuición intelectual*[70]. Nuestro autor sostiene que «el Yo sólo puede ser determinado en una intuición. Pero el Yo sólo es Yo debido a que nunca puede llegar a ser objeto, por consiguiente, no puede ser determinable en ninguna intuición sensible, sino sólo en una que no intuya ningún objeto, que no sea sensible, es decir, en una intuición intelectual»[71]. Y en esta intuición «mi Yo se engendra como realidad absoluta fuera de todo tiempo»[72].

Antes de proseguir con nuestro comentario de *Vom Ich* nos gustaría detenernos en el análisis de la filosofía del joven Schelling y, especialmente, en la interpretación de la intuición intelectual que hace el filósofo de orientación marxista[73] G. Lukács en su obra *Die*

---

69 AA I, 2, 91.

70 El propio Schelling se hace eco de las críticas a este concepto en sus lecciones sobre la historia de la filosofía moderna: «Esta filosofía, en lo concerniente a lo absoluto, en lugar de demostrarlo por el camino de la ciencia, apela a la intuición intelectual, de la que no se sabe lo que es: pero se sabe de ella que no es nada científico, sino algo meramente subjetivo, tal vez sólo individual, una cierta intuición mística» (SW X, 147). Cfr. TILLIETTE, X., «Los comienzos de Schelling: lo Absoluto y la intuición intelectual», en: FALGUERAS, I. (ed.), *Los comienzos filosóficos de Schelling*, Universidad de Málaga, Málaga, 1988, pp. 145-158; Cfr. LÓPEZ-DOMÍNGUEZ, V., *Schelling (1775-1854),* Ediciones del Orto, Madrid, 1995, pp. 21-26; Cfr. HARTMANN, E. von, *Schellings philosophisches System*, Scientia, Aalen, 1979, pp. 28-51.

71 AA I, 2, 106.

72 AA I, 2, 134.

73 Cfr. SCHMIDT, F. W., «Dialektik und Irrationalismus — Anmerkungen zur marxistischen Rezeption Schellings», en: *Zum Begriff der Negativität bei Schelling und Hegel*, J. B. Metzlersche, Stuttgart, 1971, pp. 105-120; Cfr. BUHR, M. y IRRLITZ, G., *Der Anspruch der Vernunft. Die klassische bürgerliche deutsche Philosophie als theoretische Quelle des Marxismus*, Akademie-Verlag, Berlin, 1968, pp. 141-185.

Zerstörung der Vernunft[74], donde se presenta a este concepto como una de las primeras manifestaciones del irracionalismo contemporáneo[75] que desembocó en la Segunda Guerra Mundial. La visión de este autor nos servirá para combatir algunos de los tópicos que han sido atribuidos a la filosofía de Schelling, y para ver que hay de cierto en la acusación de irracionalismo que Lukács vierte sobre el filósofo de Leonberg.

G. Lukács presenta al joven Schelling atrapado por el idealismo subjetivo de Fichte. Y fue precisamente Hegel[76] el que «le condujo a romper con el idealismo subjetivo»[77]. Gracias a él nuestro autor pudo abandonar el camino trazado por Fichte e iniciar la senda que le llevaría al idealismo objetivo; una ruptura de la que el propio Schelling no es plenamente consciente. Lukács también destaca la presencia de una doble tendencia en el idealismo objetivo de Schelling: una concepción materialista influida por Spinoza y una visión místico-mitológica. Según la interpretación de este autor, el período que pasó el filósofo de Leonberg en Jena (1798-1803) «se caracteriza, por tanto, por esta, siempre y por todas partes, posición ambigua y vacilante entre tendencias progresistas y reaccionarias en el idealismo objetivo»[78].

Esta primera aproximación a la interpretación de G. Lukács nos muestra claramente que este autor es prisionero de una visión tópica del idealismo alemán. Esta visión presentaría, en primer lugar, a Fichte como padre del idealismo subjetivo; su filosofía sería desplazada posteriormente por el idealismo objetivo de Schelling; y ambos serían superados por el idealismo absoluto de Hegel. Esta interpretación, según nuestro punto de

---

74 LUKÁCS, G., *Die Zerstörung der Vernunft*, en: *Georg Lukács Werke*, Vol. 9, Luchterhand, Nuewied/Berlin, 1962, pp. 114-172. Traducción española: *El asalto a la razón*, Grijalbo, Barcelona, 1968, pp. 103-157. Citamos sólo la edición alemana, ya que las citas han sido traducidas por nosotros.

75 Cfr. VILLACAÑAS, J. L., *Nihilismo, especulación y cristianismo en F. H. Jacobi. Un ensayo sobre los orígenes del irracionalismo contemporáneo*, Anthropos, Barcelona, 1989, pp. 486-502.

76 Cfr. HEGEL, G. W. F., *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie in Beziehung auf Reinhold's Beyträge zur leichtern Übersicht des Zustands der Philosophie zu Anfang des neunzehnten Jahrhunderts*, en: *Gesammelte Werke*, Vol. 4, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1968, pp. 1-92. Traducción española: *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*, Tecnos, Madrid, 1990.

77 LUKÁCS, G., *op. cit.*, p. 120.

78 Ibíd., p. 122.

vista, es equivocada, ya que lo único que pretende es entender a Hegel, no a Fichte ni a Schelling, a los que considera como simples antecedentes, como una paso más en una serie destinada a acabar con la filosofía de Hegel, una cadena cuyo objetivo último es presentar a este autor como la culminación máxima del idealismo alemán y de la historia de la metafísica[79]. Al intentar comprender los sistemas de Schelling y de Fichte de esta forma lo único que conseguimos es dar una imagen deformada de sus respectivas filosofías, una visión sesgada que únicamente busca adaptar las ideas de estos autores a un esquema preconcebido.

Las etiquetas de "idealismo subjetivo", "idealismo objetivo" e "idealismo absoluto" aplicadas respectivamente a Fichte, Schelling y Hegel no nos ayudan a la comprensión de estos filósofos sino, más bien, nos alejan de ella. En el caso concreto de Schelling, afirmar, como hace Lukács, que este autor sigue al principio el idealismo subjetivo de Fichte para, después y gracias a la ayuda de Hegel, desarrollar un idealismo objetivo, nos parece erróneo. En primer lugar no pensamos que deba hablarse en estos términos, es decir, no creemos que pueda calificarse a la filosofía del joven Schelling de idealismo objetivo. No opinamos tampoco que deban identificarse totalmente los primeros escritos de este autor con Fichte. Ciertamente el lenguaje y el planteamiento general de los problemas son fichteanos; pero en ellos ya encontramos elementos que separan claramente a ambos autores[80]. Atribuir, además, que el presunto paso del idealismo subjetivo de Schelling al

---

[79] «La madurez intelectual de Europa es Hegel. Y no sólo por su filosofía, sino por su historia y por su derecho. En cierto sentido, Europa es el Estado, y tal vez sólo en Hegel se ha producido una ontología del Estado. La verdad de Europa está en Hegel. (...) Lo que confiere a Hegel su rango y magnitud histórica en la filosofía es justamente su carácter de madurez y plenitud intelectual que en él alcanza la evolución interna de la metafísica, desde Parménides a Schelling» (ZUBIRI, X., *Naturaleza, Historia, Dios*, Alianza, Madrid, 1994, p. 269).

[80] «En primer lugar, es cierto que Schelling comienza su filosofía en el marco de un problema abierto por Fichte, pero sobre todo en un lenguaje fichteano. Pero la superación de la reflexividad en uno y otro es distinta desde el principio, igual que son diametralmente opuestas sus nociones de absoluto, por no decir que propiamente sólo Schelling es el primero que mantiene una noción de absoluto que merezca tal nombre después de Kant. Desde el comienzo hay un punto de partida diferente y sobre todo, una intención diferente» (LEYTE COELLO, A., «Los orígenes de la filosofía de Schelling», en: *Er, Revista de Filosofía*, nº 12/13, 1991, p. 85).

idealismo objetivo es fruto de la influencia de Hegel en la etapa de colaboración entre ambos en Jena[81], es una afirmación sin ningún tipo de base histórica. Por otro lado, coincidimos con Lukács en señalar una doble tendencia en el pensamiento de Schelling. Sin embargo, no creemos que ésta deba ceñirse únicamente a la época de Jena, ni que la caracterización de esta tensión sea correcta. Nosotros no hablaríamos de una oposición entre el materialismo[82] y una visión místico-mitológica, sino, de una parte real y de una parte ideal en la filosofía de Schelling[83]. Lukács califica al materialismo de "progresista" y a la parte místico-mitológica de "reaccionaria", calificativos que nos parecen completamente arbitrarios y necesitados de una mayor explicación[84].

---

[81] Cfr. TILLIETTE, X., *L'Absolu et la philosophie. Essais sur Schelling*, PUF, Paris, 1987, pp. 97-119; Cfr. KONDYLIS, P., *Die Entstehung der Dialektik. Eine Analyse der geistigen Entwicklung von Hölderlin, Schelling und Hegel bis 1802*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1979, pp. 530-712; Cfr. HENRICH, D. y DÜSING, K. (eds.), *Hegel in Jena. Die Entwicklung des Systems und die Zusammenarbeit mit Schelling*, Bouvier, Bonn, 1980.

[82] Cfr. HABERMAS, J., «Dialektischer Idealismus im Übergang zum Materialismus — Geschichtsphilosophie Folgerungen aus Schellings Idee einer Contraction Gottes», en: *Theorie und Praxis*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1971, pp. 215-223; Cfr. SANDKÜHLER, H. J., «Dialektik der Natur — Natur der Dialektik», en: HENRICH, D. (ed.), *Ist systematische Philosophie möglich?*, Bouvier, Bonn, 1977, pp. 141-158.

[83] Cfr. SW VII, 334.

[84] «Schelling no es simplemente un reaccionario. Comparte más bien ese interés conservador en el futuro por el que la crítica del presente tiene que ser algo más que la apología del pasado. Considerada desde la perspectiva de lo político, en la filosofía de Schelling se manifiestan tendencias a limitar el idealismo materialista y abrirse, por consiguiente, de un modo realista, al conservadurismo. Por tanto, las fórmulas de compromiso que no nombran las contradicciones en esta filosofía —contradicciones entre condiciones y acciones teóricas subjetivas y objetivas, conflictos intrínsecamente epistémicos, entre la situación histórica del contexto creado y la función reflejante de la teoría frente al conjunto del movimiento social— no pueden hacer justicia a Schelling más que en una primera aproximación. Esto vale también para la lectura de Schelling eminentemente antifascista de Georg Lukács, a la que conduce sus propios análisis, exactos en detalle, amparado en fórmulas como "de Schelling a Hitler" o Schelling como cabeza principal del "irracionalismo romántico"» (SANDKÜHLER, H. J., «Schelling: Filosofía como historia del ser y antipolítica», en: *Er. Revista de Filosofía*, nº 6, 1988, p. 54). En esta misma línea F. Duque afirma que «sería injusto tildar a Schelling de "reaccionario", pues él no pretende en absoluto restaurar ni conservar lo antiguo. Al contrario, es un visionario, un utopista *suo modo*, volcado por completo en el Futuro. Lo que él quiere es que el principio del conocimiento para todos igual, logrado en la Reforma, se extienda universalmente y obre en el mundo exterior, político, en vez de separar en dos mundos —indiferentes entre sí— al Estado y a la Iglesia» (DUQUE, F., *Historia de la filosofía moderna. La era de la Crítica*, Akal, Madrid, 1998, p. 973, nota 2304). Respecto al tema de la política H. J. Sandkühler sostiene que «Schelling es, en contra de la apariencia, un filósofo político» (SANDKÜHLER, H. J., «Schelling: Filosofía como historia del ser y antipolítica», en: *Er. Revista de Filosofía*, nº 6, 1988, p. 52). J. Habermas, en cambio, afirma lo contrario: «Schelling no es un pensador político» (HABERMAS, J., «Dialektischer Idealismus im Übergang zum Materialismus — Geschichtsphilosophie Folgerungen aus Schellings Idee einer Contraction Gottes», en: *Theorie und*

Según G. Lukács en la *Kritik der Urteilskraft*[85] de Kant encontramos una clara contraposición «entre lo discursivo y lo intuitivo»[86]. Esta contraposición es para el joven Schelling «el verdadero punto de partida filosófico en la lucha por la simultánea superación del idealismo subjetivo de Fichte y del pensamiento mecánico-metafísico de la filosofía de la naturaleza precedente»[87]. Nuestro autor rechaza «las simples categorías del entendimiento de la Ilustración; por eso debe buscar un "organon" del conocimiento filosófico»[88]. Fruto de esta actitud surge la intuición intelectual. Otro aspecto que Lukács también destaca es que «esta categoría central de su sistema juvenil sea introducida y empleada por él [Schelling] sin explicación alguna»[89].

En contra de la opinión de Lukács creemos que el nacimiento de la intuición intelectual no responde a ninguna actitud dialéctica, sino a las propias necesidades internas del sistema de Schelling. El joven filósofo de Leonberg coincide con Fichte en la búsqueda de un primer principio absoluto. Ese principio será el Yo incondicionado. Este Yo al ser infinito no puede ser conocido por un entendimiento finito, ya que si él accediera al Yo incondicionado éste dejaría de ser incondicionado. Para salvar este obstáculo Schelling

---

Praxis, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1971, p. 172). A este respecto C. Cesa nos recuerda que «en la abundante literatura sobre Schelling poquísimos son los estudios dedicados a su pensamiento moral, y todavía menos aquellos dedicados a su filosofia política. Si esto se limita a una evaluación del todo extrínseca, de las aproximadamente 10000 páginas de las obras y de las cartas del filósofo sólo una parte muy modesta está dedicada expresamente a esta problemática» (CESA, C., *La filosofia politica di Schelling*, Laterza, Roma, 1969, p. 7). Personalmente nos inclinamos más por la opinión de Habermas que por la de Sandkühler, ya que creemos que la política juega un papel secundario en el pensamiento de este autor, aunque esto no significa que no podamos encontrar referencias a este tema en la obra de Schelling, tal como nos muestra Cesa. H. J. Sandkühler trata también el tema de la política en Schelling en la siguiente obra: *Freiheit und Wirklichkeit. Zur Dialektik von Politik und Philosophie bei Schelling*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1968. Otro estudio recomendable sobre la filosofía política de Schelling, donde se recogen varios estudios realizados por diversos especialistas en este autor, es el siguiente: HASLER, L. (ed.), *Schelling: seine Bedeutung für eine Philosophie der Natur und der Geschichte: Referate und Kolloquien der Internationalen Schelling-Tagung Zürich 1979*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1981, pp. 255-315.

85 Cfr. KANT, I., *Kritik der Urteilskraft*, en: *Kants Werke,* Akademie Textausgabe, Vol. V, Walter de Gruyter & Co., Berlin, 1968, pp. 165-486. Traducción española: *Crítica del Juicio*, Espasa Calpe, Madrid, 1977.

86 LUKÁCS, G., *op. cit.*, p. 124.

87 Ibíd., pp. 124-125.

88 Ibíd., p. 125.

89 Ibíd.

recurre a la intuición. Es cierto, como dice Lukács, que existe una contraposición entre lo discursivo y lo intuitivo, pero no creemos que deba ser interpretada desde un punto de vista dialéctico. La intuición sí nos permite acceder al Yo absoluto sin poner en peligro su naturaleza infinita. Y como el objeto hacia el que dirigimos nuestra atención no es empírico, sino intelectual, de ahí surge la noción de *intuición intelectual*. El camino que recorre Schelling para llegar a este concepto es perfectamente claro, no pensamos, pues, que pueda sostenerse que es introducido sin ninguna reflexión.

El aspecto que más valora Lukács del joven Schelling es la presencia de una dialéctica capaz de expresar la contradicción, esta dialéctica también la podemos encontrar en Kant y Fichte; sin embargo, «en éstos las contradicciones dialécticas se desarrollan siempre y sólo a partir de la relación de las categorías —subjetivas— del entendimiento y la realidad objetiva (presupuesta como incognoscible o subjetivada como No-Yo). En el joven Schelling, en cambio, la contradicción dialéctica, a veces en una fuerte aproximación con el materialismo, es una cualidad inherente decisiva, una categoría de la misma realidad objetiva»[90]. Para G. Lukács, «la intuición intelectual de Schelling es la primera versión —doble— de esta dialéctica del idealismo objetivo. Es doble, es decir, tanto dialéctica como irracionalista, y por eso se pone de relieve claramente en ella la posición ambigua del joven Schelling en la historia de la filosofía, de un modo provisional, condenada de antemano a la superación»[91]. Superación que, como no podría ser de otra manera, llevará a cabo Hegel; en este autor encontramos, además, un tránsito del entendimiento a la razón a través de la dialéctica; en Schelling no hay ningún tránsito, sino un salto. La intuición intelectual, interpretada como irracionalismo, surge como un intento de superar «las barreras del pensamiento metafísico»[92]. Lukács identifica dialéctica con racionalismo, por eso Schelling, al abandonar los caminos de la lógica dialéctica, desemboca en el irracionalismo, en un

---

[90] Ibíd., p. 126.
[91] Ibíd., p. 127.
[92] Ibíd., p. 129.

irracionalismo incipiente e indeciso. Esta interpretación se sustenta también en una teoría del conocimiento aristocrática, donde se afirma que la parte creativa de la dialéctica no puede ser aprendida por todos. Para Lukács, «esta restricción a los "elegidos" por nacimiento, se refiere en una medida todavía mayor a la misma intuición intelectual»[93].

Una interpretación irracionalista de la intuición intelectual carece, bajo nuestro punto de vista, de una justificación sólida[94]. La visión que G. Lukács pretende dar de Schelling únicamente busca adaptar el autor estudiado a una visión interesada. Además, la intuición intelectual nada tiene que ver con una teoría aristocrática del conocimiento. Ciertamente Schelling afirma en un momento dado que la parte fundamental de la filosofía, lo que él llama «la poesía en la filosofía»[95], no se puede aprender. Esta afirmación hecha, por cierto, siete años después de la redacción de *Vom Ich*, nunca es extendida por Schelling a la intuición intelectual, que él, en ningún caso, reserva a un grupo de elegidos.

Después de estas reflexiones retomemos el análisis de *Vom Ich* que estábamos llevando a cabo. Schelling explica la diferencia entre el dogmatismo y el criticismo de la siguiente forma: «El principio del dogmatismo es un No-Yo anterior a todo Yo. El principio del criticismo es un Yo anterior a todo No-Yo, y con exclusión de todo No-Yo. En medio de ambos está el principio de un Yo condicionado por un No-Yo o, lo que es lo mismo, de un No-Yo condicionado por un Yo»[96]. El dogmatismo, según la interpretación que hace nuestro autor, es una contradicción, «pues presupone una cosa incondicionada, es

---

93 Ibíd., p. 132.

94 «Prescindamos de si era reaccionario o prerrevolucionario y preguntémonos solamente si era inteligente. No cabe duda de que lo era, puesto que no solamente polemizó con otros sino que aprendió de ellos y luchó también continuamente con sus propias ideas y formulaciones. Pensemos, a propósito de Schelling, que es demasiado fácil tachar de irracionalismo a lo que no se ajusta a un determinado concepto de razón. Llamar la atención sobre lo inconsciente o sobre lo "pretérito" natural de la conciencia no significa automáticamente "caer" en el irracionalismo» (VALLS, R., «Schelling, libertad y positividad», en: BERMUDO, J. M. (ed.), *Los filósofos y sus filosofías*, Vol. 2, Vicens-Vives, Barcelona, 1983, p. 429).

95 SW V, 267.

96 AA I, 2, 94.

decir, una cosa que no es ninguna cosa»[97]. Spinoza es el representante máximo de este dogmatismo perfecto, calificado así porque concibe el No-Yo con las mismas características del Yo absoluto. Otro tipo de sistema es el que «proviene del sujeto, es decir, del Yo concebible sólo en relación con un objeto»[98]. Esta idea ha sido desarrollada por Reinhold, que buscaba elevar el Yo condicionado a principio de la filosofía. Pero esto, según Schelling, nos conduciría a la anulación del Yo y de la libertad[99]. Kant tampoco supo plantear la cuestión en toda su abstracción; por eso Schelling sustituye la pregunta básica de la *Kritik der reinen Vernunft*[100]: «¿Cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori*?»[101] por «cómo sale el Yo absoluto de sí mismo y se contrapone absolutamente un No-Yo»[102]; gracias al concepto de Yo absoluto nuestro autor pretende encontrar el punto de unión entre la filosofía teórica y la práctica que Kant no supo encontrar.

Sólo al Yo absoluto «es factible que se le oponga un No-Yo, así llega a ser posible la filosofía misma, pues la totalidad de la misión de la filosofía teórica y práctica no es más que la solución del conflicto entre el Yo puro y el Yo empírico-condicionado. Es decir, aquella avanza para solucionar este conflicto, de síntesis en síntesis hasta la superior, en la que Yo y No-Yo son puestos como iguales (Dios)»[103]. La filosofía existe porque al Yo absoluto se le opone un No-Yo; su función es solventar la separación entre ambos para que puedan volver a unirse. Cuando «la razón teórica acaba en claras contradicciones, aparece la práctica, no tanto para deshacer el nudo, como para, por exigencia absoluta, cortarlo»[104]. La filosofía práctica, a través de la eliminación del Yo condicionado buscará el retorno a la unidad en el Yo absoluto; sólo así se acabarán las contradicciones de la filosofía teórica. Y

---

97 Ibíd.

98 AA I, 2, 95.

99 Cfr. AA I, 2, 96.

100 Cfr. KANT, I., *Kritik der reinen Vernunft*, en: *Kants Werke,* Akademie Textausgabe, Vols. III-IV, Walter de Gruyter & Co., Berlin, 1968. Traducción española: *Crítica de la razón pura*, Alfaguara, Madrid, 1998.

101 AA I, 2, 99.

102 Ibíd.

103 AA I, 2, 100.

104 Ibíd.

esto sólo es posible gracias a la existencia de un Yo absoluto, que es la base de todo conocimiento, ya que se sustenta a sí mismo.

En este contexto es donde nuestro autor escribe su conocida frase: «El inicio y el fin de toda filosofía es *libertad*»[105]. En *Vom Ich* el comienzo de la filosofía es la libertad porque el primer acto de autoposición del Yo es un acto de libertad[106]. Pero la unidad final sólo podrá encontrarse cuando el Yo empírico retorne, a través de su eliminación, a la unidad de lo absoluto, únicamente así se podrá obtener la libertad plena que no puede disfrutar un Yo condicionado. Schelling sostiene que: «*La esencia del Yo es libertad*, es decir, no es pensable de otra forma, pues sólo se pone en tanto que Yo desde su poder propio absoluto (*absoluter Selbstmacht*), no como cualquier *algo*, sino como simple *Yo*. Esta libertad se deja determinar *positivamente*, pues no queremos atribuir libertad a ninguna cosa en sí, sino al puro Yo, puesto por sí mismo, presente por sí solo, excluyente de todo No-Yo. Al Yo no le corresponde ninguna libertad objetiva, porque no es un objeto; cuando queremos determinar al Yo como *objeto*, recluyéndolo en la esfera más insignificante y limitada posible, y bajo las condiciones del cambio, su libertad y autonomía desaparecen»[107]. En esta cita vemos que la esencia del Yo absoluto es libertad porque este Yo es incondicionado, porque posee la capacidad de autoponerse sin depender de ningún objeto que determine su naturaleza. La libertad objetiva es una libertad condicionada, determinada por otros. El Yo absoluto, en cambio, es totalmente autónomo.

Schelling niega que se pueda anteponer un No-Yo al Yo absoluto, tampoco se le puede oponer un No-Yo, ya que esto condicionaría al Yo incondicionado primero. Sin embargo, se admite la posibilidad de una oposición del No-Yo. Esta oposición sería una

---

105 Ibíd.

106 Schelling, en una carta dirigida a Hegel escrita el 4 de febrero de 1795, dice lo siguiente: «Para mí el supremo principio de toda filosofía es el Yo puro, absoluto, es decir, el Yo como mero Yo, todavía sin condicionar por ningún objeto, sino puesto por la *libertad*. El A y O de toda filosofía es libertad» (AA III, 1, 22).

107 AA I, 2, 103.

oposición sin realidad, absoluta negación[108]. El No-Yo, por lo tanto, «no puede ser un mero concepto empírico, abstraído (...), ni tampoco un *concepto universal a priori*»[109], ya que «no tiene, *como* tal, *ninguna realidad*, ni siquiera pensable. Por eso, porque está contrapuesto al Yo *absolutamente*, puesto sólo como mera *negación*, como absoluta nada, no permite enunciar nada de él, absolutamente nada, sólo su oposición a toda realidad»[110]. Al vaciar de contenido el No-Yo podemos seguir manteniendo la incondicionalidad del Yo absoluto, ya que al ser *nada* el No-Yo no se opone ni condiciona al Yo primero. El No-Yo está *opuesto* al Yo absoluto en una oposición carente de realidad. Para que el No-Yo sea puesto «es absolutamente necesario que el Yo le trasmita su forma, la forma del ser y de la realidad, de la incondicionalidad y de la unidad. Pero esta forma se opone a la forma del No-Yo originariamente opuesto; por lo tanto, la transmisión de la forma del Yo al No-Yo sólo es posible a través de la *síntesis* de ambos, y de esta forma transmitida del Yo, de la forma originaria del No-Yo y de la síntesis de estas dos, nacen las *categorías*, sólo a través de las cuales el No-Yo originario logra realidad (llega a ser representable), pero, por eso mismo, deja de ser absoluto No-Yo»[111]. De esta forma, gracias a la transferencia de la forma del Yo absoluto al No-Yo y de la síntesis entre ambos, el No-Yo puede llegar a ser real, perdiendo totalmente su condición de absoluto y dejando de ser *nada*. Con la existencia del Yo empírico (No-Yo real) se produce una grave contradicción para la filosofía teórica, ya que éste se opone al Yo absoluto, para resolverla es necesario recurrir a la filosofía práctica, ella debe conducirnos al «fin de todo No-Yo y al restablecimiento del Yo absoluto en su suprema identidad, es decir, como sustancia de toda realidad»[112].

---

108 Cfr. AA I, 2, 112-113, nota H.
109 AA I, 2, 113.
110 AA I, 2, 114.
111 AA I, 2, 115.
112 AA I, 2, 116.

La aspiración a la felicidad empírica, que es definida por Schelling «como una determinada concordancia, *a través de la naturaleza*, del objeto con el Yo»[113], es absurda para nuestro autor ya que, según él, lo que debemos hacer no es desear la felicidad, sino prescindir totalmente de ella[114]. El objetivo básico de la filosofía práctica debe ser, más bien, conseguir la unidad con el Yo absoluto. Para conseguir este fin el Yo finito debe eliminar de él toda finitud, aunque esto implique finalmente su destrucción: «El fin último del Yo finito es, por tanto, la ampliación hasta la identidad con lo infinito. En el Yo finito hay unidad de la conciencia, es decir, personalidad. Pero el Yo infinito no conoce ningún objeto y, por consiguiente, tampoco ninguna conciencia ni unidad de la conciencia (personalidad). Por lo tanto, el fin último de todo afán puede ser presentado también como ampliación de la personalidad hasta la infinitud, es decir, como destrucción (*Zernichtung*) de la misma»[115]. Esta finalidad también se aplica al mundo como totalidad; Schelling señala que sólo podemos tender a ese objetivo, ya que es imposible de alcanzar: «La finalidad del Yo finito, así como el del No-Yo, es decir, el objetivo final del *mundo* es su *destrucción* en tanto que mundo, es decir, como una sustancia finita (del Yo finito y del No-Yo). Respecto a este objetivo final sólo tiene lugar una infinita aproximación, de ahí la infinita permanencia del Yo (*inmortalidad*)»[116].

Schelling atribuye al Yo absoluto los predicados que la filosofía tradicionalmente había dado a Dios, ya que nuestro autor, al menos en esta época, identifica el Yo absoluto con Dios[117]. Este Yo es, por lo tanto, infinito, indivisible, inmutable, única sustancia, causa inmanente, etc. El Yo absoluto es el objetivo último hacia el cual debe tender el Yo finito. Si éstas son las cualidades de ese Yo entonces las leyes de la filosofía práctica se pueden

113 AA I, 2, 124.
114 Cfr. AA I, 2, 125.
115 AA I, 2, 128.
116 Ibíd.
117 «*Dios* no es sino el Yo absoluto» (AA III, 1, 23).

definir a partir de las cualidades del Yo primero incondicionado. Las leyes que se deben seguir para aproximarse al Yo absoluto son las siguientes[118]:

1) Llega a ser absolutamente uno (cantidad).

2) Llega a ser realidad absolutamente (cualidad).

3) Llega a ser absoluto incondicionado (relación).

4) Aspira a situarte en la esfera del ser absoluto independiente del cambio temporal (modalidad).

En *Vom Ich* Schelling no entra en la cuestión del mal, tan importante para comprender el concepto de libertad en 1809. Sin embargo, creemos que se puede extraer un concepto de mal de las leyes éticas que son postuladas en este tratado. Si el fin último de la filosofía práctica es conseguir una unidad total con el Yo absoluto podemos interpretar que todo aquello que nos aparta de ese objetivo es *malo*. Por lo tanto, se puede definir el mal como lo que nos reafirma en nuestra finitud, en aquello que nos aleja de igualarnos con lo absoluto. Esto se puede determinar de manera más precisa negando las cuatro leyes prácticas que antes hemos señalado. El mal sería la multiplicidad, la negación que no llega a ser realidad, lo condicionado y el ser sometido al devenir de lo temporal. Es decir, todo aquello que nos hace perseverar en nuestra naturaleza finita.

El Yo absoluto no es el Yo lógico. El Yo lógico es el que mantiene la unidad de nuestro pensar. Cuando hablamos del Yo absoluto, cuando lo conceptualizamos, lo transformamos en Yo lógico, y éste sólo puede existir gracias a la unidad del Yo absoluto: «Cuando hablamos del Yo absoluto, no hacemos otra cosa que designar al sujeto lógico contenido en la conciencia. Pero este sujeto lógico sólo es posible, no obstante, *a través de la unidad del Yo absoluto*»[119]. Del Yo lógico se deduce la existencia del Yo absoluto: «Porque sin Yo no hay, de ninguna manera, nada pensable para mí, al menos sin Yo lógico, y el Yo lógico es imposible que pueda surgir a través del No-Yo, sino sólo a través del Yo

118 Cfr. AA I, 2, 127-128, nota P.

119 AA I, 2, 134-135.

absoluto»[120]. Con el Yo lógico se completa la tríada de sujetos: el Yo empírico (contenido del pensar), el Yo lógico (unidad del pensar) y el Yo absoluto, base de todo saber.

Schelling mantiene en *Vom Ich*, en contra de lo que sostendrá en tratados posteriores[121], que no se puede hablar de *necesidad* en el Yo absoluto: «Para el Yo absoluto no hay ninguna posibilidad, realidad y necesidad; porque todo lo que pone el Yo *absoluto*, está determinado por la mera forma del ser puro»[122]. Niega, pues, que la libertad y la necesidad puedan convivir en el Yo absoluto como las dos caras de una misma moneda. Sólo se puede hablar de necesidad en el Yo empírico: «Pero para el Yo finito hay, en su uso teórico y práctico, posibilidad, realidad y necesidad»[123].

Lo que es *deber* para el Yo finito, sometimiento a un precepto práctico, es para el Yo infinito «ley *constitutiva*, a través de la cual ni se expresa posibilidad, ni realidad, ni necesidad, sino ser absoluto»[124]. El deber es posible porque el Yo finito posee libertad: «Si hay una *posibilidad* práctica para el Yo finito, es decir, un *deber*, éste no es pensable, de ninguna manera, sin el concepto de libertad del Yo *empírico*»[125]. El deber no existe para el Yo absoluto, ya que éste se realiza a sí mismo y no está dentro de la «esfera de toda causalidad objetiva»[126]. La libertad del Yo empírico, en cambio, «es imposible que se realice por sí misma, porque el Yo *empírico*, como tal, no existe por sí mismo, por su propia libre causalidad»[127]. Todo lo contrario sucede con el Yo infinito, cuya «libertad absoluta no es otra cosa que la absoluta determinación de lo incondicionado a través de las simples (naturales) leyes de su ser, la independencia de su ser de todas las leyes no determinables

120 AA I, 2, 135.
121 Cfr. AA I, 3, 101.
122 AA I, 2, 163.
123 Ibíd.
124 AA I, 2, 165.
125 AA I, 2, 166.
126 Ibíd.
127 Ibíd.

por su *esencia* misma, de todas las leyes que pondrían algo en él, que no sería puesto por su simple ser»[128].

El problema tradicionalmente ha sido la libertad trascendental, no la absoluta: «Lo inexplicable no es cómo un Yo absoluto pueda tener libertad, sino cómo pueda tenerla un Yo *empírico*, no cómo un Yo intelectual pueda ser intelectual, es decir, absolutamente libre, sino cómo es posible que un Yo empírico sea a la vez intelectual»[129]. En este punto Schelling aborda una cuestión de difícil resolución: cómo surge un Yo finito del Yo absoluto. El Yo empírico es empírico gracias a los objetos, pero que sea Yo se lo debe a la causalidad del Yo absoluto: «El Yo *empírico* existe sólo con y a través de los objetos. Pero los objetos solos nunca crearían un *Yo*. Que el Yo empírico sea *empírico* debe agradecérselo a los objetos, que sea un *Yo*, sólo a una causalidad superior»[130]. Al ser puesto como primero un Yo absoluto «no sólo le corresponde originariamente una causalidad absoluta, sino que también se comprende como es real un Yo empírico y, en éste, una libertad trascendental»[131]. El Yo empírico es Yo por el mismo principio de causalidad que posibilita la existencia del Yo absoluto: «O sea, que el Yo empírico sea *Yo*, tenemos que agradecérselo a la misma causalidad absoluta, a través de la cual el Yo absoluto es *Yo*: pero a los objetos no tenemos que agradecerles nada más que sus limitaciones y la finitud de su causalidad. Por consiguiente, la causalidad del Yo empírico no se diferencia de ninguna manera de la del Yo absoluto según el principio (de *cualidad*), sino sólo según la cantidad. Que sea causalidad por medio de la libertad tiene que agradecérselo a su identidad con la causalidad absoluta, que sea libertad *trascendental* (empírica), debe agradecérselo sólo a su finitud; ella es, por tanto, en el principio del que procede, libertad *absoluta*, y tan sólo llega a ser *trascendental*, es decir, libertad de un Yo empírico, cuando topa con sus limitaciones»[132]. El

128 AA I, 2, 167.
129 AA I, 2, 167-168.
130 AA I, 2, 168.
131 Ibíd.
132 AA I, 2, 169.

Yo empírico es Yo gracias a la causalidad del Yo absoluto. Pero se convierte en empírico cuando se encuentra con los límites de la realidad. La diferencia entre ambos radica en que al Yo absoluto no se le opone nada (porque el No-Yo es *nada*), cosa que sí sucede con el Yo empírico, ya que su libertad choca con los objetos del mundo sensible.

El punto donde coinciden el Yo empírico y el absoluto (la causalidad del Yo) genera la siguiente cuestión: «¿Cómo puede la causalidad trascendental (determinada por la causalidad absoluta) del Yo empírico coincidir con la causalidad natural de este Yo?»[133]. Esto no se puede explicar en un sistema dogmático, ya que al no concebir un Yo absoluto completamente libre no puede, según Schelling, explicar nuestra libertad individual ni, por lo tanto, la relación entre ambos. Pero en el criticismo propuesto por nuestro autor «los objetos mismos cobran realidad sólo a través del Yo absoluto, (como la sustancia de *toda* realidad), y por eso sólo existen en y con el Yo empírico, así es toda causalidad del Yo empírico, (cuya causalidad sólo es posible a través de la causalidad de lo infinito, y que no se diferencia de ésta en la cualidad, sino sólo en la cantidad), simultáneamente una causalidad de los objetos, que debe agradecer igualmente su realidad sólo a la sustancia de *toda* realidad, el Yo. De ese modo logramos un principio de *armonía preestablecida*, pero que es solamente *inmanente* y determinado sólo en el Yo absoluto»[134]. En el Yo absoluto es donde se encuentra el principio de armonía entre el Yo empírico y los objetos, ya que ambos son fruto de la causalidad del Yo absoluto; esta armonía preestablecida se basa en el hecho de que «los objetos y el Yo empírico deben agradecer su realidad sólo a la realidad infinita del Yo absoluto»[135].

De esta armonía preestablecida[136] se derivan también importantes conclusiones: «Precisamente a través de esta armonía preestablecida se hace comprensible la necesaria armonía entre moralidad y felicidad. Pues la pura felicidad, la única de la que se puede

133 AA I, 2, 171.
134 AA I, 2, 173.
135 Ibíd.
136 Cfr. SW II, 348 y SW II, 539.

hablar, coincide con la identificación del No-Yo y del Yo, ya que los objetos sólo son reales como modificaciones de la realidad absoluta del Yo, toda ampliación de la realidad del Yo (progreso moral) es ampliación de sus límites y aproximación de la misma a la identidad con la absoluta realidad, es decir, a su anulación total»[137]. El Yo empírico amplía las barreras que lo limitan y de esta forma busca la identificación con el Yo infinito; identificación que no puede llegar a realizarse nunca, ya que tiene ante sí el infinito[138]. El progreso moral es, por lo tanto, la eliminación de los límites del Yo finito, la ampliación de su libertad condicionada en búsqueda siempre de una libertad absoluta que no puede conseguir.

Esto lleva a Schelling a la siguiente conclusión: «Por lo tanto, el principio último al que toda filosofía conduce no es ningún principio objetivo, sino un principio *inmanente* de armonía preestablecida, en el cual la libertad y la naturaleza son idénticas, y este principio no es otro que el *Yo* absoluto del que salió toda filosofía»[139]. Nuestro autor afirma que «para el Yo infinito no hay ninguna posibilidad, necesidad ni casualidad, él tampoco reconoce ninguna *conexión final* (*Zwekverknüpfung*) en el mundo»[140]. Sin embargo, la teleología tiene la función de unificar la filosofía teórica y la práctica, unificación que se produce en el Yo absoluto, ya que él es naturaleza y libertad. El tratado concluye con lo que podría considerarse una síntesis del principio moral básico que debe seguir todo Yo empírico: «El Yo finito *debe* también *esforzarse por producir* en el mundo lo que en el infinito *es* real»[141].

El Yo se pone a sí mismo gracias a un acto primero de libertad, libertad que es absoluta e incondicionada, ya que proviene del ser del Yo absoluto. Gracias a esta libertad incondicionada es posible una libertad empírica como la que disfruta el ser humano. El hombre es libre porque posee un Yo, pero al encontrarse con el mundo empírico este Yo se limita dando lugar a una libertad condicionada. Para poder disfrutar de una libertad total,

---

137 AA I, 2, 173.
138 Cfr. AA I, 2, 174, nota P.
139 AA I, 2, 174.
140 Ibíd.
141 AA I, 2, 175.

por lo tanto, debe intentar eliminar aquello que le condiciona, cosa que nunca podrá llegar a hacer completamente, ya que este objetivo es infinito y no está a su alcance.

4. La confrontación entre el dogmatismo y el criticismo

Según X. Tilliette las *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus*[142] (1795) son «indisociables de *Vom Ich*»[143]; debemos, pues, relacionar estrechamente ambos escritos. En esta obra Schelling nos plantea la confrontación entre dos sistemas opuestos: el *dogmatismo* y el *criticismo*. El primero estaría representado por Spinoza y el segundo por Fichte y el propio Schelling. Otro aspecto que debemos tener en cuenta antes de adentrarnos en el análisis de este texto es la crítica que su autor vierte contra algunos seguidores de Kant, que, según él, hacían un uso equivocado de los textos de su maestro. No en vano en el preámbulo de las *Philosophische Briefe* se nos advierte contra ellos, ya que según nuestro autor están intentando construir un nuevo sistema dogmático a partir del kantiano[144].

En la primera carta Schelling rechaza la sumisión a un Dios moral, ya que esta idea «no sólo no contiene nada elevado, sino que no contiene nada, está tan *vacía* como cualquier otra representación antropomórfica»[145]. La idea de un Dios moral surge de la debilidad de la razón teórica y nos conduce a un fatalismo incompatible con la libertad. El criticismo, a diferencia del dogmatismo, fundamenta «todo su sistema sólo sobre la modalidad de nuestra *facultad de conocer*, no sobre nuestra esencia originaria»[146]. Pero Schelling niega que esta facultad sea algo diferente de nuestra esencia. Los dogmáticos, por lo tanto, representan un espíritu encadenado, por eso nuestro autor afirma que «ya es hora

---

142 *Cartas filosóficas sobre dogmatismo y criticismo* (AA I, 3, 49-112). Cfr. PETTERLINI, A., *Esperienza e Ragione nel primo Schelling*, Fiorini, Verona, 1972, pp. 35-51; Cfr. SCHLANGER, J., *Schelling et la réalité finie. Essai sur la philosophie de la nature et de l'identité*, PUF, Paris, 1966, pp. 31-37.

143 TILLIETTE, X., *Schelling. Une philosophie en devenir* (vol. I), Paris, Vrin, 1970, p. 89.

144 Cfr. AA I, 3, 49.

145 AA I, 3, 51.

146 AA I, 3, 56.

de anunciar a una *mejor* humanidad la libertad de espíritu, y no permitir más que llore la pérdida de sus cadenas»[147].

Schelling sostiene que «el dogmatismo y el criticismo tienen ambos el *mismo* problema»[148]. Este problema consiste en dar una respuesta a la siguiente pregunta: «¿Cómo puede lo absoluto salir de sí mismo y oponerse un mundo?»[149]. Pero «este misterio es, tal como yo lo comprendo, tanto para el criticismo como para el dogmatismo, teóricamente irresoluble»[150], ya que «la solución a esta pregunta no puede ser teórica, sino necesariamente *práctica*»[151]. Este problema sólo se puede solucionar en el ámbito práctico, gracias a la libertad, eligiendo entre estos dos sistemas: «Ambos sistemas tienen el mismo problema, pero este problema no puede ser resuelto de ninguna manera teóricamente, sino sólo *prácticamente*, es decir, a través de la libertad. Ahora sólo hay dos soluciones posibles del mismo: una conduce al criticismo, la otra al dogmatismo. Cual de las dos elijamos depende de la libertad de espíritu que hayamos conquistado por nosotros mismos»[152]. Por lo tanto, «ese tránsito de lo infinito a lo finito es el problema de *toda* filosofía»[153], pero «*ningún* sistema puede *realizar* ese tránsito de lo infinito a lo finito»[154], tal como sostiene Spinoza, pero «sí a la inversa, de lo finito a lo infinito»[155]; esto es posible gracias a una actividad que Schelling definirá como ilimitada y activa, en contraposición al dogmatismo, que sostiene que la libertad es pasiva frente a lo absoluto.

Para Schelling «la intuición intelectual de lo absoluto es lo más elevado, el último grado del conocimiento al que puede elevarse un ser finito, la verdadera vida del

147 AA I, 3, 58.
148 AA I, 3, 76.
149 AA I, 3, 78.
150 AA I, 3, 79.
151 Ibíd.
152 AA I, 3, 75.
153 AA I, 3, 82.
154 AA I, 3, 83.
155 Ibíd.

espíritu»[156]. Aquí es importante señalar que esta intuición «se diferencia de cualquier intuición sensible porque sólo surge por medio de la *libertad*»[157]. En ella el que intuye y lo intuido son iguales, eliminándose el tiempo y situándonos en la más pura eternidad: «Esta intuición intelectual se produce cuando dejamos de ser *objeto* para nosotros mismos, cuando, retirado en sí mismo, el mismo que contempla se identifica con lo contemplado»[158]. De esta forma, es como Schelling pretende superar la objetivación de la intuición intelectual que, según él, realiza Spinoza, para ir más allá de la dicotomía entre sujeto y objeto.

Otro aspecto que nos parece interesante resaltar es que en lo absoluto la libertad y la necesidad están unidas: «Quien ha reflexionado sobre la libertad y la necesidad, encuentra por sí mismo que estos principios deben estar *unidos* en lo absoluto; la *libertad*, porque lo absoluto obra desde un poder propio incondicionado; la *necesidad*, porque precisamente obra siguiendo sólo las leyes de su ser, la interna necesidad de su esencia. (...) La absoluta libertad y la absoluta necesidad son idénticas»[159]. Lo absoluto actúa de forma libre incondicionada, por eso es totalmente libre, pero lo hace siguiendo las leyes de su propia esencia, esto es lo que lleva a Schelling a sostener esta igualdad. Aquí nos parece interesante señalar que en *Vom Ich*, publicado el mismo año que las *Philosophische Briefe*, se niega cualquier tipo de necesidad en el Yo absoluto[160].

Lo absoluto, para el criticismo, debe ser concebido como una actividad infinita, sólo así se puede salvaguardar la libertad, no haciendo objetivo al Yo: «El criticismo debe considerar el fin último sólo como objeto de una tarea *infinita*; él *se convertirá necesariamente en dogmatismo tan pronto como presente el fin último como realizado* (en un objeto) *o como realizable* (en algún momento particular). Si presenta a lo absoluto como *realizado* (como existente), lo

[156] AA I, 3, 86.
[157] AA I, 3, 87.
[158] AA I, 3, 88.
[159] AA I, 3, 101.
[160] Cfr. AA I, 2, 163.

convierte precisamente de ese modo en *objetivo*; lo convierte en objeto del *saber*, y deja por eso de ser objeto de la *libertad*»[161]. El dogmatismo, en cambio, sostiene lo siguiente: «Mi *destino*, según el dogmatismo, es destruir en mí toda libre causalidad, no actuar por mí mismo, sino permitir actuar en mí la absoluta causalidad, estrechar cada vez más los límites de mi libertad para ensanchar cada vez más los del mundo objetivo, en pocas palabras, la más ilimitada pasividad»[162]. Schelling afirma que «el criticismo, en cambio, debe resolver esta contradicción de la filosofía teórica mediante la exigencia práctica de que lo absoluto deje de ser *objeto* para *mí*. Sólo puedo colmar esta exigencia a través de un infinito afán por realizar lo absoluto *en mí mismo*, a través de una *actividad ilimitada*»[163]. Por lo tanto, «mi *destino*, según el criticismo, es la *aspiración a una inmutable mismidad, a la libertad incondicional y a la actividad ilimitada*»[164].

Respecto a la relación entre la *libertad* y el *destino* Schelling trae a colación el arte griego, ya que en él hay una posibilidad que consiste en «*saber* que existe un poder objetivo que amenaza con destruir nuestra libertad, y con esta firme y segura convicción en los corazones, hemos de luchar *contra* él, comprobar su total libertad y, *así*, sucumbir»[165]. Y esta derrota supone un reconocimiento de la libertad: «El *fundamento* de esta contradicción, lo que la hacía soportable, estaba más profundo que lo que se buscaba, estaba en la lucha de la libertad humana contra el poder del mundo objetivo, ante el cual el mortal, si ese poder es un poder superior (un *fatum*), debía *necesariamente* ser derrotado y, a pesar de ello, porque no se sometió *sin lucha*, debía ser *castigado* por su propia derrota. Que el criminal, sometido sólo al poder superior del destino, fuera *castigado*, era un reconocimiento de la libertad humana, un *honor* que le correspondía a la libertad»[166].

161 AA I, 3, 102.
162 AA I, 3, 104.
163 AA I, 3, 105.
164 AA I, 3, 106.
165 Ibíd.
166 AA I, 3, 106-107.

Para Schelling el *criticismo* representa un sistema en el cual el ser humano se hace libre a sí mismo, el *dogmatismo*, en cambio, nos conduce a un hombre que sitúa la respuesta a sus preguntas fuera de él: «El justo se hace *a sí mismo libre*, mientras que el injusto tiene miedo *por sí mismo* ante la justicia que no ha encontrado en sí mismo y que, por eso, debió situar en otro mundo, en manos de un juez que castiga»[167]. La elección de un sistema u otro depende, por lo tanto, de la libertad que ha logrado nuestro espíritu.

5. La nueva deducción del derecho natural

El breve escrito titulado *Neue Deduktion des Naturrechts*[168] fue publicado en dos partes en el *Philosophisches Journal*, la primera aparecida en 1796 y la segunda en 1797. Como nos recuerda C. Cesa[169], esta obra pasó casi inadvertida por los contemporáneos de Schelling y no fue incluida en la edición de sus escritos, titulada *Philosophische Schriften* I, que su autor publicó en 1809. Sin embargo, creemos que este texto puede ayudarnos en nuestra comprensión del concepto de libertad en el joven Schelling.

Al principio de este escrito se afirma que el sujeto condiciona a la naturaleza, le pone límites. Nuestro autor piensa que «donde mi fuerza (*Macht*) *física* encuentra resistencia está la *naturaleza*»[170]; la humanidad, en cambio, aparece «donde mi potencia *moral* encuentra resistencia»[171]. De esta forma se distingue entre ambas. Es decir, «en el momento en que siento limitada mi libertad, percibo que no estoy solo en el mundo moral, y diversas experiencias de libertad limitada me enseñan que estoy en un reino de seres morales a los

---

[167] AA I, 3, 111-112.

[168] *Nueva deducción del derecho natural* (AA I, 3, 139-175). Cfr. HOLLERBACH, A., *Der Rechtsgedanke bei Schelling. Quellenstudien zu seiner Rechts- und Staatsphilosophie*, Klostermann, Frankfurt am Main, 1957, pp. 97-121.

[169] Cfr. CESA, C., *La filosofia politica di Schelling*, Laterza, Roma, 1969, p. 114.

[170] AA I, 3, 141.

[171] AA I, 3, 142.

que les corresponde, a todos ellos, esta misma libertad ilimitada»[172]. La libertad del ser humano es, *en sí*, ilimitada, pero cuando se encuentra con la naturaleza y con otros seres dotados de libertad, se limita. En el mundo moral nos encontramos, por lo tanto, con una serie de voluntades libres que se limitan mutuamente.

El fin último del ser moral es llegar a ser incondicionado. El esfuerzo necesario para conseguir este objetivo está dentro del mundo empírico, pero «a pesar de que el fin último de todos los seres morales es intelectual y, por consiguiente, *idéntico*, su esfuerzo, sin embargo, en tanto que esfuerzo empírico (...), *no* es *idéntico*»[173]. Esta diferencia se produce porque los diferentes seres no han alcanzado su fin último, ya que «si todos los seres morales hubieran alcanzado el fin supremo, su causalidad sería una y la misma, no habría ningún conflicto, sino una absoluta armonía»[174]. Pero como este objetivo todavía no se ha logrado «la causalidad incondicionada de los seres morales llega a ser contradictoria en el esfuerzo *empírico* y comienzo a *oponer mi libertad a la libertad de todos los demás*»[175]. Mientras no alcancemos el fin último tenemos que seguir afirmando nuestra libertad, libertad que choca con la de los otros seres morales. Pero para evitar el conflicto con los otros debemos prescindir de una libertad empírica ilimitada, porque ésta «conduce a un conflicto infinito en el mundo moral»[176]. De esta manera, es como podemos conservar nuestra libertad en general y permitir interactuar a todos los seres morales entre sí. Sólo así podrán coexistir: «Este *querer* (*Wollen*) universal de *todos* los seres morales debe, por tanto, limitar el querer *empírico* de *cada* individuo *particular*, para que el querer de todos los demás pueda existir a la vez con su querer»[177].

La diferencia entre moral y ética es establecida en esta obra de la siguiente forma: «La moral formula un precepto (*Gebot*) que se dirige sólo al individuo, y no exige más que la

[172] Ibíd.
[173] AA I, 3, 143.
[174] Ibíd.
[175] Ibíd.
[176] AA I, 3, 144.
[177] AA I, 3, 145.

absoluta mismidad del individuo: la ética formula un precepto que presupone un reino de seres morales, y protege la mismidad de *todos* los individuos a través de la exigencia que hace al individuo»[178]. De ahí se deduce que «el precepto de la ética no debe incluir la expresión de la voluntad individual, sino la expresión de la voluntad universal»[179]. Pero la moral es un principio superior a la ética, porque «*la voluntad universal está condicionada por la voluntad individual, no la individual por la universal*»[180]. Además, según Schelling, «lo que determina la voluntad universal es la forma de la voluntad individual (libertad), prescindiendo de toda materia del querer. *Por lo tanto, la materia de la voluntad universal está determinada por la forma de la voluntad individual*, no a la inversa»[181]. Esto lleva a nuestro autor a afirmar que «la forma de la voluntad es la *libertad*, la materia es la *moralidad*. Por tanto, *la libertad no depende de la moralidad, sino la moralidad de la libertad. No porque y en tanto que soy moral, soy libre, sino porque y en tanto que quiero ser libre, debo ser moral*»[182].

Un mandato ético sólo se da cuando «la voluntad de todos es al mismo tiempo la voluntad del individuo y la voluntad del individuo es al mismo tiempo la voluntad de todos»[183]. Esto significa que «sólo por la adhesión de la voluntad de *todos* los demás a mi voluntad, llega a ser mi voluntad la voluntad de *todos*, sólo por la adhesión de *mi* voluntad a la voluntad de todos los demás, su voluntad llega a ser la voluntad de cada individuo»[184]. Sólo así podemos cumplir el mandato ético que afirma: «Obra de tal modo que por tu acción (...) ningún ser racional sea puesto como mero *objeto*, sino como *sujeto* coagente (*mithandelndes Subject*)»[185]. Al hacerlo renunciamos a nuestra individualidad ya que «dejo de oponer *mi* libertad a la libertad de otros seres morales. Pero tan sólo dejo de oponer mi libertad a la de otros seres morales, para que, a la inversa, *éstos* dejen de oponer su libertad a

[178] Ibíd.
[179] Ibíd.
[180] Ibíd.
[181] AA I, 3, 145-146.
[182] AA I, 3, 146.
[183] AA I, 3, 147.
[184] Ibíd.
[185] AA I, 3, 148.

la mía»[186]. Mi voluntad particular condiciona la voluntad universal, pero «*puedo someterme a la voluntad universal* sólo *en la medida en que, a través de ella, afirmo la voluntad individual*»[187].

A la ética que «*postula* la *universalidad* de la voluntad según la *materia*»[188] se le opone el derecho, que «*afirma* la *individualidad* de la voluntad según la *forma*»[189]. La distinción que Schelling hace aquí entre materia y forma debe ser entendida de la siguiente manera: la materia es el contenido de la voluntad individual y la forma se refiere al hecho de que soy un Yo. Según nuestro autor, «la ética *exige* que la voluntad individual sea idéntica a la universal»[190], pero esto sólo es posible anulando el contenido de nuestra voluntad particular; por eso «que actúe *en contra* de la voluntad individual sólo puede ser ordenado, exigido *imperativamente* (por un deber)»[191]. Podemos, pues, aspirar a eliminar el contenido material de nuestra voluntad, pero, «por el contrario, no puede exigirse que actúe *según* la *forma* de la voluntad individual. Pues que yo *soy*, y que soy *quien* soy, es la afirmación incondicionada que está en la base de todas las afirmaciones categóricas»[192].

El derecho es la ciencia «que me enseña a afirmar la individualidad de la voluntad»[193] y su principio supremo es el siguiente: «*Tengo un derecho a todo aquello por medio del cual afirmo la individualidad de mi voluntad según la forma*»[194]. Nuestro autor piensa que el derecho se afirma en oposición a la ética, y que esta contraposición sólo desaparecerá cuando ambas disciplinas se realicen plenamente. El objetivo final de la *ética* es alcanzar una voluntad absoluta, para lograrlo busca hacer «la voluntad individual idéntica a la universal»[195] haciendo desaparecer los obstáculos materiales que le impiden llegar a su objetivo; el *derecho*, por su parte, aspira a este mismo objetivo «haciendo la voluntad

186 Ibíd.
187 Ibíd.
188 AA I, 3, 150.
189 Ibíd.
190 Ibíd.
191 Ibíd.
192 Ibíd.
193 AA I, 3, 153.
194 Ibíd.
195 AA I, 3, 154.

universal idéntica a la individual»[196]. Según Schelling, «en la ética el principio superior de todo derecho»[197] es este: «No puedes hacer absolutamente nada que anule la individualidad de la voluntad según la forma»[198].

La distinción entre materia y forma es también aplicada al concepto de libertad: «La forma de mi querer es la *libertad*. Entonces la libertad es, sin duda alguna, lo propio de la voluntad, en tanto que la voluntad es siempre el *sujeto*, nunca el *objeto* de una determinación, es decir, en tanto que no está determinada por la *materia* (el objeto) de su querer, sino que la materia está determinada por *ella*»[199]. La voluntad debe ser siempre sujeto y determinar a sus objetos, no a la inversa, ya que si esto pasara sería eliminada. Esto significa que la libertad «considerada en sí no puede ser *objeto* de ninguna determinación, ni tampoco puede jamás ser *objeto* de una acción por la cual sería anulada. En cambio, la materia (el objeto) de mi libertad puede convertirse de nuevo en el objeto de una libertad opuesta, es decir, puede ser anulada como materia de *mi* voluntad»[200]. La forma de la libertad debe ser siempre sujeto, pero su contenido puede ser el contenido de otro, es decir, podemos dirigir nuestra voluntad a un objeto que posteriormente pase a ser objeto de la voluntad de otro; lo que mantiene la unidad de la libertad es su forma, no la materia que puede cambiar o dejar de ser objeto de nuestra libertad.

Siguiendo con la misma cuestión Schelling insiste en que «la materia de la voluntad está condicionada única y exclusivamente *por* la voluntad, no a la inversa»[201]. Pero, en el caso de que la materia de mi voluntad sea contraria a la voluntad universal, se plantea *«si mi acción es anulada por la voluntad del mundo moral o la voluntad del mundo moral por mi acción»*[202]. A esta pregunta responde nuestro autor afirmando que «si la voluntad del mundo moral es

---

196 Ibíd.
197 Ibíd.
198 Ibíd.
199 AA I, 3, 157.
200 AA I, 3, 158.
201 AA I, 3, 160.
202 AA I, 3, 161.

anulada por mi voluntad, lo es sólo según la *materia*, pues no podía determinar la *forma* de mi voluntad»[203], ya que sólo la materia de la acción depende de la voluntad universal, no la forma (libertad). Pero debemos tener en cuenta que «no puedo nunca ponerme en el caso de afirmar la individualidad de mi voluntad según la *forma contra* la voluntad *universal*»[204]. El contenido de la voluntad está determinado, pues, por la libertad, por su forma, y la voluntad general condiciona la materia, pero no la voluntad particular.

Schelling sostiene que «puedo actuar *contra* la materia de la voluntad universal (la *moralidad*), sin actuar también contra la *forma* de la voluntad *individual* (la *libertad*): puedo anular la voluntad universal según la *materia*, sin anular la voluntad *en general* según la *forma*»[205]. Es decir, podemos no ceñirnos a la moralidad que nos marca la voluntad general sin dejar de ser libres por ello, ya que la libertad es la forma de la voluntad. Sin embargo, «no puedo actuar *contra* la *forma* de la voluntad universal (la libertad individual), sin actuar al mismo tiempo *contra* la *materia* de la voluntad universal (la moralidad)»[206]. Somos inmorales si vamos contra la libertad individual, pero no por ello dejamos de ser libres. Lo básico en esta cuestión es que puedo actuar siguiendo la libertad sin ser por ello moral; dicho en palabras del propio Schelling: «Puedo actuar *de acuerdo con* la *forma* de la voluntad universal (la libertad), sin actuar al mismo tiempo *de acuerdo con* la materia de la voluntad universal (la moralidad)»[207].

En el caso de que dos voluntades colisionen «tengo el derecho de anular absolutamente cualquier voluntad individual, en cuanto ésta pretenda anular la mía. Por lo tanto, voluntades opuestas, que pretenden anularse *mutuamente*, tienen también el derecho de anularse mutuamente, es decir, ninguna de las dos tiene el derecho de afirmarse en

203 AA I, 3, 161-162.
204 AA I, 3, 162.
205 AA I, 3, 164.
206 Ibíd.
207 Ibíd.

contra de la otra»[208]. La materia de la voluntad, su objeto, puede variar de una voluntad a otra, pero se genera un conflicto entre voluntades cuando una de ellas o ambas mutuamente atacan la forma de la voluntad, es decir, la *libertad* del otro. La voluntad que busca «anular la voluntad del otro»[209] es una «voluntad contraria a la ley»[210].

El siguiente punto que aborda Schelling es el de la relación entre el derecho y la naturaleza. Nuestro autor afirma que «mi voluntad se convierte en una *potencia* absoluta e ilimitada»[211] en la naturaleza; en ella, al no oponérsenos ninguna voluntad, nuestra libertad carece de límites. La voluntad es autónoma, la naturaleza, en cambio, es heterónoma. Por eso «proclamo mi libertad debido a que domino todo lo heterónomo»[212]. La voluntad del ser libre posee un «*dominio ilimitado sobre la naturaleza*»[213], ya que «sólo en el mundo *físico*, como tal, no puede haber para mí, como ser moral, ninguna oposición»[214]. Schelling también señala que: «*Mi* libertad es diferente de la libertad *en general* sólo por limitación. Por lo tanto, donde *mi* libertad es ilimitada, es idéntica con la libertad en general, es decir, cesa de ser libertad *individual*»[215]. La libertad se limita cuando se encuentra con otra libertad, con una voluntad; pero en el mundo de la naturaleza es ilimitada, igualándose, de esta forma, con la libertad en general.

Schelling, después de tratar del derecho en general, deduce los siguientes derechos individuales[216]:

1) *El derecho de la libertad moral.*
2) *El derecho de la igualdad formal.*
3) *El derecho sobre el mundo de los fenómenos.*

---

208 AA I, 3, 165.
209 AA I, 3, 166.
210 Ibíd.
211 AA I, 3, 167.
212 AA I, 3, 168.
213 Ibíd.
214 AA I, 3, 169.
215 Ibíd.
216 Cfr. AA I, 3, 170.

4) *El derecho de actuar para preservar mi individualidad.*

El primero de ellos se refiere al «derecho a la libertad completa de la voluntad individual respecto de las acciones tanto materialmente conformes a la ley como de las materialmente contrarias a ella»[217]. El segundo busca «afirmar mi individualidad en oposición a cualquier otra (según la forma y la materia)»[218]. El tercero es el derecho «sobre las *cosas*, sobre los *objetos* en general, el *derecho natural* en sentido estricto»[219]. El cuarto derecho consiste en que «*tengo el derecho* no sólo de hacer algo en general, sino de hacer *todo* aquello mediante lo cual afirmo la individualidad de mi voluntad, tengo un derecho a *cualquier* acción por medio de la cual salvo la mismidad de mi voluntad»[220].

Sobre la relación entre la libertad individual y la voluntad universal nuestro autor sostiene que «la materia de la voluntad universal misma está condicionada por la forma de la voluntad individual (la libertad)»[221]. Y que la voluntad del sujeto prima sobre la voluntad universal cuando ésta está en peligro: «Todo, incluso la voluntad universal, se doblega ante la libertad del individuo cuando éste obra para lograr su propia salvación. La voluntad universal deja de existir tan pronto como está en juego la salvación de la libertad»[222].

Analizando el tema de la *coacción*, Schelling afirma que «coaccionar a alguien, en el sentido más genérico de la palabra, significa condicionar la forma de su voluntad a través de la materia»[223]. Dicho de forma más precisa: «La *coacción* en general es, por lo tanto, un esfuerzo por anular la mismidad de la voluntad»[224]. Pero tengo el derecho a oponerme a toda coacción, ya que «estoy autorizado para llevar a cabo cualquier acción mediante la cual es afirmada la mismidad de la voluntad»[225]. Debemos tener en cuenta que «toda afirmación

217 AA I, 3, 170.
218 Ibíd.
219 Ibíd.
220 Ibíd.
221 Ibíd.
222 AA I, 3, 171.
223 Ibíd.
224 Ibíd.
225 Ibíd.

de mi derecho frente a una voluntad contraria es, a la vez, anulación de esta voluntad»[226]. También hay que subrayar que «el derecho de la voluntad universal no puede ser ningún *derecho de coacción* sobre la materia de mi voluntad, (nadie puede ser obligado a actuar moralmente)»[227]. Una acción, aunque sea *inmoral*, sigue siendo, por lo tanto, una acción *libre*.

La idea central que queremos destacar de este texto es que la *libertad* es la forma de la voluntad. Por eso Schelling sostiene que «sólo la forma de la voluntad es *idéntica* en todas partes»[228]. Porque los seres con voluntad están dotados de libertad, es decir, que la forma de su voluntad es igual en todos ellos. Así es como reconocemos en el otro a un ser moral: «Sólo por la identidad de la forma de la voluntad deviene todo ser moral idéntico a mí; sólo por la libertad de su querer reconozco un ser que es igual a mí»[229]. Lo que diferencia a un individuo de otro es la materia, el contenido de su voluntad: «Sólo en tanto que determina la materia de su voluntad por la libertad, deviene él un *individuo*. Pero por eso mismo, porque determina la materia de su voluntad mediante la libertad, debe ser tan *diferente* de mí, respecto de la *materia*, como es idéntico a mí respecto de la forma»[230]. Sin la forma de su voluntad, sin libertad, un ser «se convierte en un *objeto* para mí»[231], ya que no lo reconozco como un igual. Se convierte en un sujeto determinado por las leyes de la naturaleza. Y en el mundo natural se elimina todo derecho moral, ya que «finalmente, a lo que se confía el mantenimiento del derecho, es a la superioridad física»[232]. Este derecho natural basado totalmente en la fuerza nos conduce «al problema de hallar un *estado en el que la fuerza física*

[226] AA I, 3, 172.
[227] Ibíd.
[228] AA I, 3, 173.
[229] Ibíd.
[230] Ibíd.
[231] Ibíd.
[232] AA I, 3, 174.

esté siempre del lado del derecho»[233]. Al llegar a este punto, «entramos en el terreno de una nueva ciencia»[234].

6. La introducción a ***Ideen zu einer Philosophie der Natur***

En 1797 Schelling publica *Ideen zu einer Philosophie der Natur*[235]. En la introducción de este escrito encontramos una serie de interesantes reflexiones sobre el concepto de libertad. En este texto se afirma que la filosofía y la libertad están absolutamente unidas. Más aún, la filosofía es una creación de nuestro espíritu en el ejercicio de su libertad: «La filosofía no es algo que esté presente en nuestro espíritu originariamente y por naturaleza, sin su intervención. Es por completo una obra de la libertad»[236]. Y el surgimiento de la filosofía sólo es posible porque el hombre abandona el estado natural de felicidad e ignorancia por el deseo de libertad, de más conocimiento y autonomía: «Tampoco podríamos comprender cómo el hombre ha abandonado ese estado si no supiéramos que posee un *espíritu en sí*, que, porque su elemento es la *libertad*, aspira a hacerse libre a *sí mismo*, a deshacerse de las cadenas de la naturaleza y de sus previsiones, y abandonar sus propias fuerzas al incierto destino, para regresar como vencedor y por sus propios méritos a aquel estado en el que, ignorante sobre sí mismo, vivió la infancia de su razón»[237]. Este proceso es visto por Schelling como una conquista, como una liberación de la prisión que es el estado de naturaleza.

Contraponiéndose al mundo exterior es como el hombre da «el primer paso hacia la filosofía»[238]. A partir de ese momento pudo intuirse a sí mismo como objeto. Pero no debemos interpretar esta separación entre el que intuye y lo intuido como un abismo

[233] Ibíd.
[234] Ibíd.
[235] *Ideas para una filosofía de la naturaleza* (AA I, 5, 59-306).
[236] AA I, 5, 69.
[237] AA I, 5, 70.
[238] AA I, 5, 71.

infranqueable, porque «debe ser posible entre ambos el contacto y la interacción; pues sólo así el hombre puede llegar a ser hombre»[239]. Schelling también nos advierte del peligro que supone el dogmatismo para la razón, ya que «convierte en *permanente* esa separación entre el hombre y el mundo en el instante en que considera al mundo como *una cosa en sí*, que no puede ser alcanzada ni por la intuición, ni por la imaginación, ni por el entendimiento, ni por la razón»[240]. La verdadera filosofía, en cambio, «parte de aquella separación originaria para unir de nuevo, a través de la *libertad*, lo que originaria y *necesariamente* estaba unido en el espíritu humano, esto es, para suprimir para siempre esa separación»[241].

Alcanzamos, por lo tanto, nuestro mundo propio gracias a la libertad: «A decir verdad no se puede entender cómo actúan las cosas sobre *mí* (un ser libre). Sólo entiendo como actúan las cosas sobre las cosas. Pero, en tanto que soy *libre*, (y lo soy, en el instante en que me alzo por encima de la conexión de las cosas y me pregunto cómo esta conexión misma ha sido posible), no soy ninguna *cosa*, ningún *objeto*. Vivo en un mundo totalmente propio, soy un ser que no está ahí para otros seres, sino *para sí mismo*»[242]. Pero el hombre no puede vivir para siempre encerrado en su propia individualidad, sino que se ve obligado a relacionarse con otros seres libres, ya que «mi existencia moral logra un fin y un destino sólo a través de la existencia de otros seres morales fuera de mí»[243].

7. El panorama general de la literatura filosófica más reciente

Al comienzo de la *Allgemeine Uebersicht der neusten philosophischen Litteratur*[244] (1797-1798), publicada posteriormente con el título *Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der*

---

239 Ibíd.
240 AA I, 5, 71-72.
241 AA I, 5, 72.
242 AA I, 5, 74.
243 AA I, 5, 104.
244 *Panorama general de la literatura filosófica más reciente* (AA I, 4, 57-190).

Wissenschaftslehre[245], Schelling aborda la relación entre la filosofía teórica y la práctica. Nuestro autor sostiene «que la filosofía teórica y práctica no están originariamente separadas; porque no podemos abstraer sin obrar *libremente*, y no podemos actuar libremente sin abstraer»[246]. Ambas, pues, se encuentran en una relación de dependencia. Schelling se propone buscar en la autoconciencia «el tránsito de la filosofía teórica a la práctica»[247], ya que la acción capaz de producirlo «será la acción suprema del espíritu humano»[248] y nos permitirá mostrar la unidad entre estos dos ámbitos de la filosofía. A este respecto llega a la conclusión de que «el espíritu es consciente inmediatamente de su obrar en el *querer*, y el acto de *querer* es la *condición* (*Bedingung*) *suprema de la autoconciencia* (*SelbstBewusstseyns*)»[249]. De aquí se deduce que ésta «es, pues, aquella acción que hemos buscado desde el principio, la acción que unifica filosofía práctica y teórica»[250], porque «sin libertad de querer sólo hay en nosotros un *representar ciego*, sin ninguna conciencia *de nosotros mismos* en nuestro representar»[251].

La libertad trascendental o querer es lo primero e indemostrable de nuestro conocimiento: «Pero lo que supera todo nuestro conocer es la capacidad de *querer* en nosotros o la *libertad trascendental*. Porque, como *límite* de todo nuestro saber y hacer es, necesariamente, también lo único *inconcebible e irresoluble* y, por naturaleza, *lo más carente de fundamento* (*das Grundloseste*), lo más inexplicable, pero, por eso mismo, lo más inmediato y evidente en nuestro saber»[252]. Y la conciencia pura es el punto situado fuera del mundo que permite explicar el mundo: «Pero si hay en nosotros una *conciencia pura* que es independiente de las cosas externas, que no es sometida por ningún poder externo, que se *sostiene* y se *mantiene* a sí misma, entonces ella es lo que Arquímedes necesitó, pero no encontró, un

245 *Tratados para la explicación del idealismo de la doctrina de la ciencia.*
246 AA I, 4, 89.
247 AA I, 4, 110.
248 Ibíd.
249 AA I, 4, 122.
250 Ibíd.
251 AA I, 4, 123.
252 AA I, 4, 127.

punto firme donde la razón pueda fijar su palanca sin colocarlo, por tanto, en un mundo presente o en un mundo futuro, sino sólo en la *idea interna de libertad*, que, porque une en sí esos dos mundos, debe ser también el *principio* de ambos»[253].

La filosofía trascendental, iniciada por Kant, es superior al dogmatismo porque coloca en su inicio la libertad: «El dogmatismo coloca erróneamente a sus partidarios, desde un principio, en un sistema necesario de representaciones desde el cual es imposible encontrar una salida o emprender el camino hacia el mundo más elevado (de la libertad). La filosofía trascendental tiene su característica propia en el hecho de que ella sitúa desde un principio en la libertad al que la comprende, en ese instante rompe las cadenas con las que el saber empírico lo había encadenado»[254]. La filosofía trascendental «tiene en común con el *escepticismo* la *libertad de contemplación* y de razonamiento, con el *dogmatismo* la *necesidad de las afirmaciones*»[255].

Sin embargo, la filosofía de Kant es superada por la de Fichte, ya que él es capaz de unir la filosofía teórica y la práctica en un único principio: «En esto se basa el mérito *característico* de Fichte, en que el principio que Kant ubica en la cima de la filosofía *práctica* (la autonomía del *querer*) Fichte lo *amplía* a principio de *toda filosofía*, y por eso se convierte en el fundador de una filosofía que con razón puede llamarse la *filosofía superior*, porque ella, según su espíritu, no es *sólo ni teórica ni práctica*, sino *ambas a la vez*»[256]. Ya se ha encontrado, por lo tanto, «una *filosofía más elevada* que *contenga* a las dos»[257].

El arbitrio es definido por nuestro autor como la libertad para elegir[258], siendo la manifestación necesaria de la voluntad. La acción no se explica a través de la conciencia, sino gracias al arbitrio: «El origen de una acción no podemos seguir explicándolo desde el punto de vista de la conciencia, *sino desde una libre elección* a la que llamamos *arbitrio*

253 AA I, 4, 127-128.
254 AA I, 4, 129.
255 AA I, 4, 130.
256 AA I, 4, 136.
257 AA I, 4, 126.
258 Cfr. AA I, 4, 161.

(*Willkür*)»[259]. Y de la misma forma que la acción no se explica sin el arbitrio, el arbitrio no se explica sin la libertad: «Por lo tanto, para la explicación del libre arbitrio (como un hecho de la conciencia común) necesitamos la idea de la libertad absoluta; *sin* ésta no entendemos ninguna *libertad* de elección; *con* ella sola no entendemos cómo *aún* ha llegado a ser posible en nosotros una *elección en general*»[260]. Se establece, pues, una conexión entre el arbitrio y la libertad absoluta, siendo definido este primer concepto como una capacidad de elección que se manifiesta en lo particular. Pero ese poder elegir libremente precisa ser comprendido dentro de un concepto de libertad más amplio que lo englobe, ya que no podemos definir al arbitro como un ejercicio particular de la libertad sin comprender el concepto general de libertad.

En la parte final de la *Allgemeine Übersicht* Schelling intenta responder a la pregunta: «¿Es posible una filosofía de la historia?»[261]. Según nuestro autor «la historia no puede avanzar en *círculos periódicos* (...), sino que debe ser *progresiva*»[262]. De aquí se deriva que «*sólo hay historia en general* donde hay un *Ideal*»[263]. En cambio, «en la naturaleza, en tanto que la suponemos conducida en sus producciones por un arquetipo (*Urbild*), hay una *apariencia* (*Schein*) de libertad, pero sólo una *apariencia*»[264]. La naturaleza, en contra de lo que pueda parecer, no posee historia ni libertad, ya que «*lo que no es progresivo no es objeto de la historia*»[265].

Otro aspecto destacable es que «la historia de los hombres no está predestinada, ellos pueden y deben hacer su historia por sí mismos, pues este es, precisamente, el carácter del hombre»[266]. La historia no es algo que esté determinado por un destino que elimina nuestra libertad, sino que podemos crear nuestra historia. De esta forma, se rechaza todo fatalismo y predestinación. No se puede tampoco acusar a Schelling de caer en un

[259] AA I, 4, 163.
[260] AA I, 4, 165.
[261] AA I, 4, 183.
[262] AA I, 4, 184.
[263] AA I, 4, 186.
[264] AA I, 4, 187.
[265] Ibíd.
[266] AA I, 4, 187-188.

mecanicismo histórico, ya que él sostiene que estos dos conceptos se excluyen: «*Donde hay mecanismo, no hay historia*; y, a la inversa, *donde hay historia, no hay mecanismo*»[267].

No se puede saber lo que va a suceder, es decir, entra dentro de la historia «lo que no puede determinarse *a priori*. No depende, por tanto, de si algo tiene un mecanismo determinado o sucede según leyes determinadas, sino de si nosotros podemos *comprender* este mecanismo y *precisar* sus leyes»[268]. Esto pone en estrecha relación el conocimiento y la historia: «Cuanto más se ensanchen los límites de nuestro *saber*, tanto más se estrechan los límites de la *historia*»[269]. A veces creemos que es histórico algo que pertenece a la naturaleza. Por ejemplo, si hubiéramos sabido lo que es un meteorito, en la época romana no se hubiera interpretado su visión como un anuncio de la muerte de César. Esto es lo que lleva a Schelling a afirmar que «los acontecimientos naturales pueden deber su incorporación a la historia sólo a la *ignorancia* de los hombres»[270].

Llegaríamos al final de la historia «si hubiéramos cumplido con todas nuestras tareas y realizado lo absoluto, entonces no habría para cualquier individuo o para toda la especie ninguna otra ley que la ley de su *naturaleza* perfecta, de esta forma se acabaría toda historia»[271]. Este tema es tratado también en el breve escrito titulado *Über Offenbarung und Volksunterricht*[272] (1798). Allí Schelling sostiene que «la totalidad de la historia de nuestra especie no es otra cosa que el progresivo desarrollo del plan moral del mundo que debemos aceptar como predestinado por la razón (en tanto que ella es absoluta)»[273]. La razón absoluta debe ser entendida también como providencia que se manifiesta en el mundo: «Todo lo que pasa en la realidad es sólo la *evolución de una razón absoluta*, debemos encontrar en la historia por todas partes y, especialmente, en la historia del espíritu humano, la huella

267 AA I, 4, 188.
268 AA I, 4, 189.
269 Ibíd.
270 AA I, 4, 184.
271 AA I, 4, 189-190.
272 *Sobre revelación e instrucción del pueblo* (AA I, 4, 247-256).
273 AA I, 4, 255.

de aquella *razón absoluta* que se revela desde el punto de vista empírico (exclusivamente *práctico*), como *providencia* que ha dispuesto de antemano todo tal y como lo encontramos en la realidad»[274].

[274] Ibíd.

CAPÍTULO II: EL SISTEMA DEL IDEALISMO TRASCENDENTAL

8. El sistema del idealismo trascendental

La introducción del *System des transzendentalen Idealismus*[275] (1800) es una primera aproximación a la filosofía trascendental de Schelling. Según este autor, lo objetivo y lo subjetivo son conceptos contrapuestos; lo subjetivo correspondería al Yo y lo objetivo a la naturaleza[276]. En el saber ambos estarían unidos, pero para explicar esta identidad es necesario suprimirla. Esto, metodológicamente hablando, nos abre dos posibilidades, dando lugar a dos tipos de filosofía totalmente opuestos. En primer lugar, tendríamos la posibilidad de colocar lo objetivo primero para, a partir de él, explicar cómo coincide con lo subjetivo; si optásemos por esta posibilidad haríamos *filosofía de la naturaleza*[277]. La segunda opción, y por la que se decide Schelling en esta obra, es colocar lo subjetivo, el Yo, en primer lugar y explicar su coincidencia con lo objetivo, con la naturaleza; de esta forma ya tenemos esbozada la tarea básica de la *filosofía trascendental*[278].

La hipótesis inicial de la que se parte es que el comienzo de nuestro saber es incondicionado, ya que las proposiciones del saber son mediatas y, por necesidad lógica, deben derivar de algo inmediato. Ese saber primero sería la autoconciencia, que no necesitaría explicación porque se conocería por intuición directa. La autoconciencia es el acto primero a partir del cual surge el concepto de Yo. Este saber primero sería absolutamente libre, ya que es un intuir y su objeto no sería algo independiente de él, sino

[275] *Sistema del idealismo trascendental* (SW III, 327-634).
[276] Cfr. SW III, 339.
[277] Cfr. HECKMANN, R. y otros (eds.), *Natur und Subjektivität. Zur Auseinandersetzung mit der Naturphilosophie des jungen Schelling*, Fromman-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1985.
[278] Cfr. SW III, 341-342.

él mismo. Se accede a esta forma de conocimiento a través de una intuición intelectual[279]. Esta intuición es el saber del Yo sobre sí mismo que hace que se origine el Yo como objeto. Podemos decir, por lo tanto, que «el Yo surge, precisamente, sólo *porque* sabe de sí»[280]. En el Yo se expresa el acto de la autoconciencia en general, superior a la expresión de la individualidad. Este Yo absoluto está fuera de todo tiempo, es un eterno devenir, un infinito producir. Este principio funda, al mismo tiempo, la filosofía teórica y la práctica; es práctico porque es una exigencia y teórico porque exige una construcción puramente teórica.

Este actuar primero es absolutamente libre; por su acción es como se produce la autoobjetivación del Yo. La filosofía trascendental, según Schelling, se iniciaría con un actuar libre y no con una existencia. Y nos trasladaríamos por libertad a esa forma de pensamiento originario. Al igual que en *Vom Ich* la libertad se encontraría en el comienzo primero del sistema, en el acto originario, ya que gracias a ella el Yo se hace objeto a sí mismo[281], alcanzándose la objetivación de lo subjetivo: «Por eso mismo esto incondicionado no puede buscarse en ninguna *cosa*; pues lo que es *objeto*, es también originariamente objeto del saber, mientras que lo que es *principio* de todo saber no puede ser originariamente o en sí objeto del saber, sino sólo *por un acto especial de libertad*»[282].

8. 1. Filosofía teórica

Según nuestro autor, «la autoconciencia, de la cual partimos, es un *acto absoluto*»[283]. Este acto de autoconciencia es a la vez ideal y real. La filosofía teórica, tal como hemos

279 Cfr. PEETZ, S., «Voraussetzungen und Status der intellektuellen Anschauung in Schellings System des transzendentalen Idealismus», en: DANZ, C. y otros (eds.), *System als Wirklichkeit. 200 Jahre Schellings „System des transzendentalen Idealismus"*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 2001, pp. 23-39; Cfr. SW III, 369.

280 SW III, 369.

281 Cfr. SW III, 370-371.

282 SW III, 368.

283 SW III, 388.

dicho antes, parte del Yo, entendido aquí como identidad de sujeto y objeto, «al que nos elevamos por absoluta libertad»[284]. La limitación del Yo es puesta por la autoconciencia. La definición de autoconciencia que nos da el propio Schelling es la siguiente: «*Acto absoluto por el cual todo está puesto para el Yo*»[285]. Este acto originario de autoconciencia no sería igual al acto primero producido con libertad, acto primero postulado por el filósofo y definido por Schelling como una potencia más elevada que el acto originario. Este acto originario no está en el ámbito de la conciencia, porque es condición de toda limitación y de toda conciencia. Sería absolutamente libre, ya que no está determinado por nada exterior al Yo; pero también actuaría con absoluta necesidad, porque su actuar libre procede de una necesidad interna, igual que sucede con Dios, donde su libertad coincidiría con su necesidad. El acto originario de autoconciencia, posterior ontológicamente al acto primero producido con libertad, es absolutamente libre pero necesario a la vez, ya que en él se expresa la necesidad de su naturaleza interna: «La acción, que es *causa* de todo estar-limitado (*Begrenztseyns*) y que no es explicable por ninguna otra causa, debe ser *absolutamente* libre. Pero la libertad absoluta es idéntica a la necesidad absoluta. Si pudiéramos pensar, por ejemplo, un actuar de Dios, debería ser absolutamente libre, pero esta libertad absoluta sería al mismo tiempo necesidad absoluta, porque en Dios no es concebible ninguna ley y ningún actuar que no proceda de la necesidad interna de su naturaleza. Un acto tal es el acto originario de la autoconciencia, absolutamente libre, porque no está determinado por nada exterior al Yo, absolutamente necesario, porque procede de la necesidad interna de la naturaleza del Yo»[286].

El filósofo conoce este acto de autoconciencia a través de razonamientos, no de forma inmediata. Esta autoconciencia origina la limitación y la temporalidad en ella; por lo

[284] SW III, 389.
[285] SW III, 395.
[286] Ibíd.

tanto, está fuera del tiempo[287]. El filósofo sabe que tanto la autoconciencia como su limitación coinciden porque interrumpe el continuo paso de las representaciones a través de la reflexión. Aquí es donde empieza todo filosofar según Schelling, en el momento en que la sucesión involuntaria se hace voluntaria. Al interrumpir el paso continuo de representaciones que se dan en el Yo temporal es cuando comienza la filosofía.

La limitación necesaria para que el Yo salga fuera de sí, no está, tal como sucede en Fichte, fuera del Yo, sino que éste encuentra su propia limitación dentro de él[288]. El Yo no genera ni se encuentra al No-Yo, ya que la oposición absoluta que necesita para salir de sí es algo que está en él. El Yo nunca sale de sí mismo a fin de dejarse influir por las limitaciones exteriores, como sí hacía el Yo absoluto de Fichte. Es dentro del Yo donde se juegan todas las relaciones. Y ese acto interno al propio Yo, y que lo limita, es el de la autoconciencia: «El acto, *por el cual el Yo se limita a sí mismo*, no es otro que el de la autoconciencia»[289].

Después de este paso Schelling pasa a investigar la naturaleza de esa sensación originaria que hace que el Yo pueda autointuirse. Esa sensación es una autointuición en la limitación; es el momento de la autoconciencia en el cual el Yo es para sí mismo sólo lo sentido. El Yo es sintiente porque en él se da una actividad que sobrepasa el límite. El Yo se transforma en este proceso en el sintiente en lo sentido, ya que es objeto de la sensación y sujeto de ese proceso. Es necesario sostener esto porque, según Schelling, la impresión que proviene del exterior no es capaz de explicar el «retorno del Yo *sobre sí mismo*»[290]. Aquí vemos de nuevo la diferencia con Fichte que antes hemos señalado.

Schelling, en la nota general de esta primera época, establece un paralelismo entre tres momentos de la autoconciencia y tres dimensiones de la materia. Este paralelismo es

---

287 Cfr. SW III, 396.

288 Schelling afirma en las *Münchener Vorlesungen* (1827) que «El límite, que Fichte hacía recaer fuera del Yo, recayó de esta forma en el Yo mismo, y el proceso se convirtió en un proceso completamente inmanente» (SW X, 97).

289 SW III, 406.

290 SW III, 413.

posible por la armonía preestablecida que hay entre el Yo y la naturaleza. El primer momento de «toda la historia de la inteligencia»[291] es la autoconciencia, y correspondería al magnetismo y a la sensibilidad; siendo la longitud su dimensión en la materia. El segundo momento, presentaría una correspondencia entre la electricidad y la irritabilidad, equiparándose con la anchura. En tercer lugar, tendríamos el paralelismo entre la imaginación y la química; correspondiéndose ambas con el grosor. Estos procesos de la conciencia tendrían su paralelismo con las tres fuerzas que están presentes en la naturaleza: primero tendríamos una unión de fuerzas, luego una fuerza expansiva (centrífuga) y una nueva unión final (fuerza centrípeta), de esta forma, se completa el retorno al origen. El galvanismo sería el proceso *a priori* donde se reconocerían estas tres fuerzas[292].

Según el propio Schelling, «la primera época termina con la elevación del Yo a la inteligencia»[293]. En esta primera época se han derivado «los miembros intermedios»[294] que nos permiten llegar a la autoconciencia. El siguiente paso a dar en la segunda época que nos narra el despliegue trascendental del Yo, será mostrar cómo el propio Yo se reconoce a sí mismo.

La intuición, por la cual el sentido interno llega a ser objeto, es el tiempo; el sentido externo, por su parte, se transforma en objeto debido al espacio. La representación de la naturaleza como totalidad absoluta, sin oposiciones, es posible por un acto libre de la inteligencia que comprendemos ahora. Aquí hay que señalar que lo que es el actuar absoluto de la inteligencia para el idealismo, es la fatalidad o el destino para el realista.

El comienzo en el tiempo de la conciencia empírica se produce por libertad absoluta. Y con la conciencia aparece la libertad, ya que lo anterior era independiente de ella. Posteriormente Schelling pasa a deducir lo orgánico. Para ello distingue entre la inteligencia, que es libremente activa y el organismo. También afirma que a la actividad

291 SW III, 450.
292 Cfr. SW III, 449-450.
293 SW III, 454.
294 SW III, 455.

libre de la inteligencia le corresponde un movimiento libre del organismo que exprese un estado interior. Otro punto a destacar es la diferencia entre la inteligencia libremente activa y la inteligencia que intuye sin conciencia, ésta última sería la encargada de explicar el paso desde la inteligencia al mundo externo. Para explicar las coincidencias entre ambas, tal como hemos dicho antes, Schelling postula una armonía preestablecida[295].

La distinción central de esta época es la que diferencia la limitación primera u originaria de la limitación segunda o particular. Este límite originario es «puesto en el Yo en el primer acto de la autoconciencia por la actividad ideal o, como le apareció después al Yo, por la cosa en sí»[296]. El Yo se siente limitado como productor a través de un segundo límite, que es límite de la cosa y del Yo. La limitación segunda es limitación de la actividad ideal del Yo y es una limitación contingente por el actuar libre del Yo. La segunda intuición importante de esta época es que tiempo y espacio han de volver a objetivarse ellos mismos para el Yo. La tercera intuición que destaca Schelling es la de la «*acción recíproca* (*Wechselwirkung*)»[297]. Estas tres intuiciones son iguales a las categorías de relación.

No se ha encontrado todavía la acción sintética por la cual el Yo hubiera llegado inmediatamente a la conciencia de su propia actividad, paso que se desarrollará en la filosofía práctica y que no puede realizarse en la parte teórica del sistema[298]. La abstracción es la primera condición de la reflexión. El concepto, por su parte, surge al separar el actuar de lo originario. El objeto y el concepto, por lo tanto, son lo mismo y se separan con el nacimiento de la conciencia. El juicio es el que separa el concepto y la intuición. Schelling señala que el Yo se reconoce como inteligencia cuando se eleva por encima de todo objeto. Esta acción, al ser absoluta, no es explicable a partir de ninguna acción de la inteligencia,

---

295 Cfr. SW III, 348.

296 SW III, 502.

297 SW III, 504.

298 Cfr. SCHURR, A., *Philosophie als System bei Fichte, Schelling und Hegel*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Band Cannstatt, 1974, pp. 149-166.

esta acción es una exigencia absoluta que *debe* aparecer. De esta forma se realiza el paso de la filosofía teórica a la filosofía práctica, que pasamos a analizar.

8. 2. Filosofía práctica

Según Schelling lo que se pretende no es exponer una filosofía moral, sino la deducción trascendental de los conceptos morales en general[299]. En primer lugar, se señala que gracias a la abstracción absoluta la inteligencia se eleva sobre lo objetivo. Este autodeterminarse de la inteligencia se llama *querer*. Se trata de un «autodeterminarse trascendental, del acto originario de libertad»[300] que sólo se conoce por propia intuición.

En este punto, y a modo de síntesis de la filosofía teórica, nuestro autor enumera los actos más importantes deducidos hasta ahora. En primer lugar tenemos el acto inconsciente de la autoconciencia[301], donde el Yo es sujeto-objeto sin serlo para sí mismo. El segundo acto a destacar es el acto de sensación, donde la actividad objetiva se hace objeto. El tercer acto sería el de la intuición productiva, donde el Yo se objetivó como sintiente, como sujeto.

El principio que une la filosofía teórica y la práctica es el de *autonomía*[302]. Aquí se diferencia entre autonomía originaria y práctica. En la autonomía originaria el Yo se determina a sí mismo absolutamente; en la práctica el Yo está opuesto a lo real y a lo ideal a la vez, aquí no podemos decir que sea ideal, sino idealizante. Otra idea a destacar es que en

299 Cfr. CESA, C., *La filosofia politica di Schelling*, Laterza, Roma, 1969, pp. 169-184.

300 SW III, 533.

301 No podemos dejar de señalar la conexión del concepto de inconsciente de Schelling con el psicoanálisis de Freud. Odo Marquard, en un excelente trabajo donde habla de Schelling como nuestro "contemporáneo incógnito", señala que este autor puede ser considerado un antecedente de la filosofía de la vida, del existencialismo y del materialismo; coincidimos con él en conectar a Schelling con Freud: MARQUARD, O., «Schelling – Zeitgenosse inkognito», en: BAUMGARTNER, H. M. (ed.), *Schelling. Einführung in seine Philosophie*, Karl Alber, Freiburg-München, 1975, p. 22.

302 Cfr. STOLZENBERG, J., «Autonomie. Zu Schellings Begründung der praktischen Philosophie», en: DANZ, C. y otros (eds.), *System als Wirklichkeit. 200 Jahre Schellings „System des transzendentalen Idealismus"*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 2001, pp. 41-55; Cfr. SW III, 535.

el actuar libre el Yo es productor para sí mismo. El acto originario de autoconciencia correspondería a nuestra naturaleza entera y estaría fuera de todo tiempo siendo, por lo tanto, inconsciente. El acto libre de autodeterminación, por su parte, pertenecería a nuestra segunda naturaleza, siendo un momento de la conciencia. Este acto libre de autodeterminación no es explicable por ninguna acción anterior en la inteligencia y ella misma es una explicación.

En este punto del tratado nos encontramos con una contradicción: «La autodeterminación debe ser explicable y al mismo tiempo inexplicable desde un producir de la inteligencia»[303]; y tres problemas. El primer problema que se plantea es el siguiente: «*Cómo* y *de qué modo* semejante actuar fuera de nosotros puede ser ni tan siquiera fundamento indirecto de una libre autodeterminación en nosotros»[304]. El acto primero de autodeterminación, donde surjo como Yo (sujeto-objeto) debe ser libre. He de haber querido esta acción porque soy libre, pero de esta acción es de donde surge el querer, por lo tanto, el concepto de querer proviene de otra inteligencia. Schelling también se pregunta que tipo de actuar puede hacer que aparezca el concepto de querer en el Yo, y llega a la conclusión de que esto sucede gracias al concepto de *deber*[305]. Respecto al tema de la libertad en este punto se dice que el querer es libre, pero «la condición de posibilidad del querer debe producirse en el Yo sin su intervención»[306].

El segundo problema a resolver es: «Cómo pueden influirse entre sí inteligencias»[307]. Schelling explica la posibilidad de una influencia de inteligencias, las unas sobre las otras, a través del concepto de *armonía preestablecida*. Las diferentes inteligencias poseen una intuición similar del mundo donde están inmersas, elemento éste fácilmente perceptible al eliminar lo individual que hay en cada una, quedando sólo lo común que hay en ellas. Las

303 SW III, 540.
304 Ibíd.
305 Cfr. SW III, 542.
306 SW III, 542.
307 SW III, 543.

diferentes inteligencias son iguales en todas las limitaciones básicas de la conciencia que Schelling desarrolla, a excepción de la determinación concreta que permite la existencia de un individuo determinado. Nos gustaría señalar también que la verdad objetiva de nuestras representaciones se basa en la «coincidencia en las percepciones de diferentes inteligencias»[308]; y que la inteligencia está limitada en su libertad por el mundo objetivo, pero dentro de esta limitación es ilimitada, ya que se puede dirigir a cualquier objeto.

Es condición de la autoconciencia que yo intuya en general una actividad de inteligencias fuera de mí, ya que lo que limita mi libre actividad son «otras actividades libres, es decir, acciones de inteligencias fuera de mí»[309]. La pasividad puesta inmediatamente por mi individualidad es condición de la actividad que intuyo fuera de mí; además, por el actuar la individualidad se limita de nuevo. Antes de ser libre mi libertad ha de estar limitada. La autointuición originaria de mi actividad libre es limitada por inteligencias fuera de mí. Podemos decir, por tanto, que la conciencia nace gracias a la intersubjetividad[310]. La conclusión a la que llega Schelling en este punto es que «ningún ser racional puede acreditarse como tal sino por medio del reconocimiento de otros como tales»[311].

El tercer problema consiste en lo siguiente: «¿Cómo se puede pensar un no-actuar libre antes de la libertad?»[312]. Schelling afirma que gracias a la influencia de otros seres racionales es como se objetiva en nosotros la actividad libre y consciente de la inteligencia. Y la acción recíproca entre seres racionales sólo es posible por la diversidad de talentos y caracteres. La solución a la que llega Schelling es que «debe haber en mí originariamente un no-actuar libre, aunque carente de conciencia»[313]. La última limitación, la de la individualidad, es el punto de inflexión entre la filosofía teórica y la práctica. La limitación

---

308 SW III, 544.

309 Ibíd.

310 Cfr. AUGUSTO MÍGUEZ, R., «La intersubjectivitat en Schelling i Hegel», en: *Pensar l'alteritat*, La Busca edicions, Barcelona, 2005, pp. 165-174; Cfr. TURRÓ, S., «La filosofía moderna a la llum de la intersubjectivitat», en: *Convivium. Revista de filosofía*, nº 16, 2003, pp. 37-56.

311 SW III, 550.

312 SW III, 541.

313 SW III, 551.

de la individualidad y de la libertad fue puesta por la inteligencia para intuirse como un individuo orgánico.

La resistencia que encuentro en otra inteligencia es lo que me obliga a la autolimitación. El paso del idealismo al realismo se realiza cuando percibo que fuera de mí hay otras intuiciones. Respecto al problema clásico de la existencia del mundo, Schelling sostiene que ésta está asegurada porque el mundo también existe cuando yo no lo intuyo; su objetividad se basa en que ha sido intuido por inteligencias fuera de mí. Podemos decir, según Schelling, que «un ser racional aislado no puede llegar, no sólo a la conciencia de la libertad, sino tampoco a la conciencia del mundo objetivo como tal»[314]. Aquí vemos, por tanto, que la intersubjetividad es un proceso imprescindible para llegar a la conciencia de la libertad.

Por el acto libre de la autodeterminación el Yo se hace enteramente libre respecto a lo objetivo, y por eso el querer se hace querer. Por el querer surge una oposición, gracias a él soy consciente de la libertad y de la infinitud. Es la necesidad de representar la que nos hace ser conscientes de nuestra propia finitud. La imaginación, por su parte, oscila entre la infinitud y la finitud, mediando entre lo teórico y lo práctico. Además, «lo que se llama comúnmente razón teórica no es otra cosa que la imaginación al servicio de la libertad»[315]. El mundo objetivo no es suficiente para completar la autoconciencia, por eso es necesario una limitación permanente que permita la conciencia de la libertad: «Sólo porque la libertad se limita en cada momento y, no obstante, en cada momento vuelve a ser infinita de acuerdo con su aspiración, es posible la conciencia de la libertad, es decir, la permanencia de la autoconciencia misma. Pues la libertad es la que mantiene la continuidad de la conciencia»[316].

---

[314] SW III, 556-557.
[315] SW III, 559.
[316] SW III, 561.

El impulso del actuar sucede en el tiempo. Aquí Schelling señala la siguiente contradicción: «El objeto es lo opuesto a la libertad; pero debe ser determinado por la libertad»[317]. La respuesta que se nos da es que esto es contradictorio para la intuición, pero no para la libertad, ya que ella suprime este problema gracias a la mediación del tiempo. Aquello que no cambia en el tránsito de las representaciones es definido por Schelling, siguiendo la terminología clásica, como sustancia. Los elementos accidentales de las cosas sobre los que reflexiono serían los límites de mi actuar. Según nuestro autor, hay una identidad entre el actuar y el intuir, identidad que el Yo no puede percibir; esto es lo que le lleva a afirmar que «el sujeto de la conciencia y el de la actividad son uno»[318].

El cuerpo orgánico tiene la materia como órgano inmediato de la actividad libre, por eso es capaz de movimientos libres[319]. Éste posee un impulso natural que obraría incluso sin libertad. Podemos definir este actuar de objetivo, ya que está en conexión con una necesidad física, que es condición de la libertad que aparece. Pero aquí se genera un problema: al ser exteriormente un fenómeno natural, la libertad se explica con leyes naturales, siendo eliminada. No habrá fenómeno de la libertad absoluta (en la voluntad absoluta) si no hay impulso natural, ya que la actividad se dirige a algo exterior. El Yo, por lo tanto, debe querer la autodeterminación dirigida a la autodeterminación en sí. Esto nos lleva al imperativo categórico de Kant: debes querer sólo lo que pueden querer todas las inteligencias. De esta forma, la ley moral se convierte en condición de la autoconciencia, ya que la actividad ideal del Yo es objeto para el Yo por una exigencia, por un impulso natural, que no es un querer. Oposición por la que se objetiva el acto absoluto de la voluntad; esta oposición convierte a la voluntad absoluta en albedrío. El albedrío es el fenómeno de la voluntad absoluta, el acto absoluto de libertad hecho objeto, con el cual se inicia toda

317 SW III, 561-562.
318 SW III, 570.
319 Cfr. RIVERA DE ROSALES, J., «La reflexión transcendental sobre el cuerpo propio. Kant, Fichte y Schelling», en: RIVERA DE ROSALES, J. y LÓPEZ SÁENZ, Mª del C. (coordinadores), *El cuerpo. Perspectivas Filosóficas*, UNED, Madrid, 2002, pp. 60-75.

conciencia: «La voluntad puede llamarse *libre* en sentido trascendental sólo en la medida en que es *empírica* o *aparece*. Pues la voluntad, en la medida en que es absoluta, está ella misma por encima de la *libertad* y, lejos de someterse a una ley, es más bien la fuente de toda ley. Pero en cuanto aparece la voluntad absoluta, sólo puede, para aparecer *como* absoluta, hacerlo a través del albedrío. Por lo tanto, este fenómeno, el albedrío, no se puede seguir explicando objetivamente, pues no es nada objetivo que tenga realidad en sí, sino lo absoluto-subjetivo (*Absolut-Subjektive*), la intuición de la misma voluntad por la cual ésta se hace objeto para sí misma hasta el infinito. Pero precisamente sólo este fenómeno de la voluntad absoluta es la libertad propiamente dicha o lo que se entiende comúnmente por libertad»[320].

De esta forma, se resuelve el problema de la libertad trascendental, consistente en explicar cómo es libre el Yo en tanto que empírico. Otro punto a destacar es que el albedrío es tan indudable como el Yo. La conciencia común se convence de la libertad de la voluntad por el albedrío. La voluntad absoluta no es libre ni deja de serlo, ya que actúa siguiendo la necesidad interna de su naturaleza. La ley moral y la libertad son condición del fenómeno de esa voluntad absoluta y condición de la conciencia que se objetiva para sí misma.

Aquí entramos en el problema de la libertad trascendental. Se cuestiona si el Yo es libre siendo no absoluto, empírico. La voluntad es libre, trascendentalmente, porque es empírica. La voluntad absoluta está por encima de la libertad, es la fuente de toda ley y aparece como absoluta por el albedrío. El albedrío es lo absolutamente subjetivo. La voluntad absoluta es lo que comúnmente se llama libertad, que es tan cierta e indudable como el Yo mismo. Aquí Schelling vuelve a postular una armonía preestablecida entre lo determinante con libertad y lo intuyente; algo que está fuera de ambos instaura una coincidencia entre los dos. Es necesaria, por lo tanto, una negación originaria de la libertad

320 SW III, 577.

para alcanzar la individualidad. Pero también es necesario un único acto originario de libertad inconsciente[321].

La naturaleza no actúa, sólo actúan los seres racionales. Schelling postula como una condición de la libertad una acción recíproca entre todos los seres racionales por medio del mundo objetivo. La coacción de la ley debe hacer imposible que la libertad individual sea suprimida por la acción recíproca colectiva. Coacción que obliga al individuo a coaccionarse a sí mismo. Debe establecerse una segunda y más alta naturaleza por encima de la primera, dominada por la ley natural, «una ley natural con motivo de la libertad»[322]. La violación de la libertad ajena en esta segunda naturaleza es seguida de la contradicción con el impulso egoísta. De esta forma entramos en el ámbito del derecho.

El derecho no es una parte de la moral ni una ciencia práctica. Es una ciencia teórica, «es para la libertad lo que la mecánica para el movimiento»[323]. Deduce el mecanismo mediante el cual los seres libres se piensan en acción recíproca. Este mecanismo se establece por libertad y con él nada tiene que ver la naturaleza. El orden jurídico no es moral, sino natural en el sentido de mecánico; es una máquina que opera de forma ciega. Nuestro autor sostiene que «la constitución jurídica es condición necesaria de la libertad existente en el mundo externo»[324] y que el primer ordenamiento jurídico surgió por una necesidad natural. La legalidad de esta constitución se basa en la separación de los tres poderes del Estado, pero este método es ineficaz, ya que acaba dependiendo de la buena voluntad de los que poseen el poder supremo. Por eso es necesaria, para garantizar la constitución de los Estados, una federación de Estados. Es incomprensible, además, que

321 Cfr. SW III, 580.
322 SW III, 583.
323 Ibíd.
324 SW III, 584.

esta constitución jurídica universal pueda realizarse por medio de la libertad sin la necesidad que aporta el curso entero de la historia[325].

En la deducción del concepto de historia, Schelling comienza planteándose la pregunta de si una serie de acontecimientos sin plan ni fin merece el nombre de historia; se pregunta también si se encuentra en el «mero *concepto* de historia el concepto de una necesidad a la cual incluso el albedrío está obligado a servir»[326]. Los acontecimientos naturales no son historia; la naturaleza es objeto de la historia gracias a su apariencia de libertad, ya que no conocemos *a priori* las direcciones de su actividad. Schelling, respecto al concepto de historia, afirma que «sólo hay una historia de seres que tienen ante sí un ideal que nunca podrá ser desarrollado por el individuo, sino sólo por la especie»[327]. Acontecimientos sin ley, por lo tanto, no merecen el nombre de historia. Pero tampoco lo que sucede mediante un mecanismo determinado es historia. De esto se sigue, que la unión de libertad y legalidad, o la realización de la especie en un ideal, es lo característico de la historia.

Respecto al fin de la historia Schelling, siguiendo a Kant, sostiene que «el único objeto verdadero de la historia sólo puede ser el paulatino nacimiento de la constitución cosmopolita»[328]. Los progresos de artes y ciencias también sirven a ese proceso político final, ya que provocan el desarrollo jurídico. La historia, por lo tanto, es concebida por Schelling como una progresión infinita. La única medida histórica del progreso humano es el acercamiento a la realización de una constitución jurídica universal, éste es un eterno artículo de fe. El carácter principal de la historia es presentar unidas libertad y necesidad (legalidad). La constitución jurídica universal es condición de la libertad, porque es la encargada de garantizarla. La libertad debe ser salvaguardada por un orden tan invariable

325 Cfr. HABERMAS, J., «Dialektischer Idealismus im Übergang zum Materialismus — Geschichtsphilosophie Folgerungen aus Schellings Idee einer Contraction Gottes», en: *Theorie und Praxis*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1971, pp. 172-174.
326 SW III, 587.
327 SW III, 589.
328 SW III, 591-592.

como el natural, sólo realizable por libertad. Esto nos lleva a la siguiente contradicción: «Este orden sólo puede ser realizado a través de la libertad, y su creación está confiada única y exclusivamente a la libertad»[329]. Esto se concilia porque en la libertad hay de nuevo necesidad.

Aquí llegamos, en expresión del propio Schelling, al máximo problema de la filosofía trascendental: «La libertad debe ser necesidad, la necesidad, libertad»[330]. La necesidad opuesta a la libertad es lo carente de conciencia. Esta cuestión se puede formular de la siguiente forma: gracias a la libertad debe surgir, sin que me lo proponga, una actividad inconsciente, de forma involuntaria. Aquí tenemos que la libertad es opuesta al destino, a la providencia. Se presupone esta necesidad en el arte trágico, en el obrar y en el actuar; ya que sin él no obraríamos tal como manda el deber. Debe haber algo superior a la libertad humana con lo que contar en el obrar. El actuar individual es libre, pero las consecuencias de nuestras acciones dependen de algo superior: «Por lo tanto, es una condición previa, que incluso es necesaria con motivo de la libertad, que el hombre sea sin duda, en lo que concierne al actuar mismo, libre, pero en lo relativo al resultado final de sus acciones, sea dependiente de una necesidad que está por encima de él y que interviene incluso en el juego de su libertad»[331].

Schelling pretende, además, explicar trascendentalmente el destino, dar una respuesta a la pregunta: ¿cómo al actuar de forma libre, con conciencia, surge algo sin conciencia? Lo que surge inconscientemente nace con el mundo objetivo. Lo objetivo del actuar es un fin alcanzable «sólo *por toda la especie*»[332]. Conscientemente actuamos con libertad, de forma inconsciente la especie nos lleva a un fin último: esto es lo universalmente objetivo de todo actuar. La naturaleza se asegura el éxito final de todas sus

---

329 SW III, 594.
330 Ibíd.
331 SW III, 595.
332 SW III, 596.

acciones, que se dirigen al fin supremo de toda la especie. Es inútil, por tanto, querer producir por libertad esta legalidad objetiva del actuar que se produce de forma mecánica.

Según nuestro autor, el fundamento de la identidad entre lo consciente y lo inconsciente, no es ni sujeto ni objeto, es «el fundamento de la legalidad en la libertad y de la libertad en la legalidad de lo objetivo»[333]. Esta absoluta identidad no tiene ningún predicado ni es objeto del saber, es una «eterna suposición en el actuar»[334], una fe. La huella de esta identidad está en la legalidad. Schelling sostiene que si reflexionamos sobre lo objetivo surge un sistema fatalista; si lo hacemos sobre lo subjetivo obtendremos un sistema de irreligión y ateísmo. Pero elevando la reflexión a la absoluta identidad, surge el sistema de la providencia, es decir, la religión. Si eso absoluto se hubiera revelado en la historia «se habría terminado el fenómeno de la libertad»[335], ya que en la plena revelación el libre actuar coincide con la predestinación. Entonces entenderíamos la verdadera necesidad de todo lo que sucede en la historia de la humanidad.

Aquí se plantea la siguiente pregunta: ¿cómo sabemos esto si la historia no se ha completado? Para dar una respuesta a esta cuestión Schelling nos habla de una oposición infinita entre actividad consciente e inconsciente; si ésta se suprime, se pone fin al fenómeno de la libertad. Y sin nuestra libertad no sería posible el plan de la providencia. Lo absoluto actúa en cada inteligencia particular. Al hacerse consciente de sí la inteligencia separa en ella lo libre y lo necesario. El actuar es libre como fenómeno interno. La libertad al pasar al mundo objetivo cae bajo leyes naturales. De esto se deduce que sólo hay una única visión verdadera de la historia: «La historia como totalidad es una continúa revelación de lo absoluto que se descubre poco a poco»[336]. Dios se revela permanentemente en la historia. La historia es una prueba progresiva de la existencia de Dios que se completa con la historia entera.

---

333 Ibíd.
334 SW III, 601.
335 Ibíd.
336 SW III, 603.

Para Schelling, «todo actuar sólo es comprensible por una originaria unión de libertad y necesidad»[337]. Sostiene también que «subjetivamente, para el fenómeno interno, actuamos; objetivamente no actuamos nunca sino que, en cierto modo, otro lo hace a través de nosotros»[338]. Lo que actúa a través de mí debe ser un Yo. Lo consciente y lo inconsciente del actuar deben ser iguales. Y esa identidad debe mostrarse más allá de lo objetivo, en el intuir. Pero no puede mostrarse en el intuir porque o es absolutamente subjetivo o es objetivo en el actuar, donde se pierde esa identidad. Por lo tanto, esa identidad se muestra en los productos del intuir. El mundo objetivo surge de la inteligencia por un mecanismo ciego. Pero en la naturaleza ese mecanismo está determinado por la actividad libre y consciente. Toda actividad consciente es teleológica. La coincidencia de lo consciente y lo inconsciente se produce en la naturaleza porque es teleológica, pero no es producida teleológicamente.

En el fenómeno de la libertad se da una actividad idéntica entre lo consciente y lo inconsciente. La naturaleza es obra del mecanismo ciego, pero parece que está producida con conciencia. La naturaleza aparece como un producto teleológico porque en ella hay armonía entre lo consciente y lo inconsciente. Ella no es teleológica en su origen, sino en su mecanismo. La interpretación de la naturaleza «nos ofrece el fenómeno de la libertad en nosotros»[339]. En el mundo externo la libertad y la necesidad están unidas en la naturaleza orgánica. Sólo el idealismo trascendental explica que un producto sea ciego y teleológico, gracias a la intuición, y que una el concepto del concepto y el objeto mismo. La naturaleza no presenta la identidad entre lo consciente y lo inconsciente, de forma tal que su fundamento último esté en el Yo; cosa que sí hace la intuición artística, «a través de la cual el Yo es al mismo tiempo consciente e inconsciente *para sí mismo* en *uno y el mismo*

337 SW III, 605.
338 Ibíd.
339 SW III, 608.

fenómeno»[340]. Con ella el Yo de la inteligencia sale de sí mismo y se explica la coincidencia de lo objetivo y lo subjetivo, problema máximo de la filosofía trascendental.

8. 3. Filosofía del arte

Según Schelling, «la intuición postulada debe reunir lo que existe separado en el fenómeno de la libertad y en la intuición del producto natural, o sea, *identidad de lo consciente y de lo inconsciente en el Yo* y *conciencia de esta identidad*»[341]. En la intuición estética es donde se unen libertad y necesidad. En la inteligencia se unen ambas con «una perfecta autointuición»[342]. Esta intuición está acompañada por un sentimiento de satisfacción infinita. La producción parte de la libertad, pero al conciliarse la actividad objetiva y la consciente, ésta cesa. Eso absoluto se refleja en el producto y es igual que el destino para el que actúa, es «una oscura fuerza desconocida que añade completud u objetividad a la obra imperfecta de la libertad»[343]. Y ese oscuro poder es el del genio[344]. La genialidad, por lo tanto, se puede definir como «lo incomprensible que añade lo objetivo a lo consciente sin la intervención de la libertad y en cierto modo en contra de ella»[345]; esto le lleva a decir que «el arte es la única y eterna revelación que existe»[346].

Lo consciente, el arte, se puede aprender; en cambio se nace con lo inconsciente. Ambos elementos son necesarios para llegar al genio; el único capaz de crear obras que se asemejen a la naturaleza insondable y de rechazar reglas mecánicas. El genio es «para la estética lo mismo que el Yo para la filosofía»[347], lo supremo que objetiva todo. De lo dicho

---

340 SW III, 610.
341 SW III, 612.
342 SW III, 615.
343 SW III, 616.
344 Cfr. JÄHNIG, D., *Schelling. Die Kunst in der Philosophie* (vol. 2), Neske, Pfullingen-Stuttgart, 1969, pp. 43-51.
345 SW III, 616.
346 SW III, 618.
347 SW III, 619.

hasta ahora se deduce que «el carácter fundamental de la obra de arte es, por lo tanto, *una infinitud no consciente* {síntesis de naturaleza y libertad}»[348]. En la obra de arte hay una infinitud que el entendimiento no desarrolla totalmente; un buen ejemplo de ello es la mitología griega, que es símbolo de infinitas cosas. Otro concepto que queremos resaltar es el de belleza, ya que Schelling sostiene que «lo infinito presentado de forma finita es belleza. Por lo tanto, el carácter fundamental de toda obra de arte (...), es la *belleza*»[349].

A continuación Schelling reflexiona sobre las diferencias entre el producto artístico y otros productos. La diferencia que hay con el producto orgánico natural es que el ser orgánico presenta separado lo que la producción estética une. Además, la producción orgánica no procede de la conciencia y no es bella. El producto artístico se diferencia del artefacto en que el arte surge de un impulso interno; otro tipo de producción, en cambio, «tiene también un fin fuera de sí»[350]. Respecto a la relación del arte con la ciencia, Schelling nos dice que ambos son absolutamente opuestos, ya que la ciencia no es genial porque se puede aprender a resolver un problema científico mecánicamente[351].

Para finalizar el tratado Schelling hace un resumen de las potencias que recorre el Yo, objeto central de la filosofía trascendental. Primero tendríamos el acto primero de la autoconciencia, donde no hay nada determinado en el Yo. En la segunda autointuición «el Yo es *objeto para sí mismo*»[352]. En la siguiente autointuición, tercera de la serie, «el Yo es *totalmente* objetivo»[353]. En la cuarta «el Yo se intuye a sí mismo como productivo»[354]. Gracias a estos cuatro pasos «el Yo está completo como inteligencia»[355]. Schelling también sostiene que «la conciencia sólo es posible porque eso meramente objetivo en el Yo se objetiva *para*

[348] Ibíd.
[349] SW III, 620.
[350] SW III, 622.
[351] Cfr. SW III, 623.
[352] SW III, 631.
[353] Ibíd.
[354] SW III, 632.
[355] Ibíd.

el Yo mismo»[356] en la inteligencia de otro individuo. Para que esto sea posible se debe presuponer la libertad, que es, por lo tanto, superior a la naturaleza. Schelling también señala que no se puede probar teóricamente que exista libertad. El albedrío o la actividad libre con conciencia está por encima de dos actividades. Por encima de lo objetivo que se objetiva en cuanto impulso natural (y así para el Yo el acto absoluto de la voluntad se hace objeto). Y por encima de lo subjetivo que se dirige al imperativo categórico. El último paso correspondería a «la suprema potencia de la autointuición»[357], el genio, que aparece de forma contingente y que sólo se puede manifestar en el «*producto artístico*»[358]. Así, de esta forma, «la historia de la autoconciencia»[359] se culmina con «la unión suprema de libertad y necesidad en el arte»[360].

356 Ibíd.
357 SW III, 634.
358 SW III, 616.
359 SW III, 634.
360 Ibíd.

CAPÍTULO III: FILOSOFÍA DE LA IDENTIDAD

9. El diálogo *Bruno*: lo absoluto como perfecta unidad

El diálogo titulado *Bruno oder über das göttliche und natürliche Princip der Dinge*[361] (1802) forma parte de la llamada *Indentitätsphilosophie*, donde el concepto de absoluto es pensado como la completa unidad e indiferencia[362]. Debemos tener en cuenta también las influencias que podemos encontrar en este ensayo; el pensamiento de Giordano Bruno, principalmente de su obra *De la causa, principio et uno*[363], está presente en todo el escrito; tampoco debemos olvidar la presencia de múltiples elementos platónicos y neoplatónicos[364]. Esta unión de diferentes corrientes de pensamiento da lugar a un texto especulativo poseedor de una belleza lírica que en algunos momentos alcanza el éxtasis místico.

---

361 *Bruno o sobre el principio divino y natural de las cosas* (SW IV, 213-332).

362 Cfr. TILLIETTE, X., *Schelling. Une philosophie en devenir*, Vol. I, Vrin, Paris, 1970, pp. 335-356; Cfr. ZELTNER, H., «Das Identitätssystem», en: BAUMGARTNER, H. M. (ed.), *Schelling. Einführung in seine Philosophie*, Karl Alber, Freiburg-München, 1975, pp. 75-94; Cfr. FUHRMANS, H., *Schellings Philosophie der Weltalter. Schellings Philosophie in den Jahren 1806-1821. Zum Problem des Schellingschen Theismus*, L. Schwann, Düsseldorf, 1954, pp. 13-72; Cfr. SCHLANGER, J., *Schelling et la réalité finie. Essai sur la philosophie de la nature et de l'identité*, PUF, Paris, 1966, pp. 105-150; Cfr. FUJITA, M., *Philosophie und Religion beim jungen Hegel. Unter besonderer Berücksichtigung seiner Auseinandersetzung mit Schelling*, Bouvier, Bonn, 1985, pp. 133-148.

363 Cfr. BRUNO, G., *De la causa, principio et uno*, en: *Oeuvres complètes*, Vol. III, Les Belles Lettres, Paris, 1995. Traducción española: *Sobre la causa, principio y unidad*, en: *Mundo, magia, memoria*, Taurus, Madrid, 1973. Sobre la influencia del pensamiento de Bruno en Schelling ver: RIVAS LADO, A. L., «La recepción del pensamiento de Giordano Bruno por el joven Schelling. Una lectura paralela», en: LEYTE COELLO, A. (ed.), *Una mirada a la filosofía de Schelling. Actas del Congreso Internacional Transiciones y pasajes: naturaleza e historia en Schelling*, Universidade de Vigo, Vigo, 1999, pp. 75-90.

364 Cfr. HOLZ, H., «Das Platonische Syndrom beim jungen Schelling (Hintergrundtheoreme in der Ausbildung seines Naturbegriffs)», en: *Die Idee der Philosophie bei Schelling*, Karl Alber, Freiburg-München, 1977, pp. 19-63; Cfr. BEIERWALTES, W., *Identität und Differenz*, Frankfurt am Main, Kolstermann, 1980, pp. 204-240; Cfr. BEIERWALTES, W., «El neoplatonismo de Schelling», en: *Anuario Filosófico*, V. XXXIII/2, 2000, pp. 395-442.

La perfección en el mundo empírico puede ser alcanzada con la unión de lo finito con lo infinito[365]. Esto lleva a Schelling a la conclusión de que un ser es más perfecto si es capaz de abandonar su finitud, «de alejarse totalmente de su individualidad»[366]. Siendo más imperfecto el que se mantiene en su aislamiento, en su naturaleza finita: «Pero cuanto más particular es una cosa y persiste en su particularidad, tanto más se separa del concepto eterno de todas las cosas»[367]. Por esta razón, «cuanto más perfecta es una cosa, tanto más trata de presentar, ya en lo que es finito en ella, lo infinito, para de este modo acercar lo más posible lo finito en sí a lo infinito en y por sí»[368].

El concepto de absoluto postulado en este tratado consiste en una unidad perfecta en la que están unidos el «pensar y el intuir»[369]. El primero sería el fundamento ideal de las cosas y el segundo su fundamento real. Lo ideal se correspondería con lo infinito y lo real con lo finito. Tal como dice Schelling: «Pero en esta unidad absoluta, porque en ella, como hemos mostrado, todo es perfecto y por sí mismo absoluto, nada es distinguible de lo demás, pues las cosas se diferencian sólo por sus imperfecciones y por los límites que son fijados por la diferencia entre la esencia y la forma. Pero en aquella naturaleza sumamente perfecta la forma es siempre igual a la esencia»[370]. Vemos, pues, como en lo absoluto no es posible pensar una dualidad, algún tipo de escisión o diferencia.

Otra idea que queremos resaltar es la de *separación*, ya que es la que provoca la ruptura de la unidad universal y posibilita la existencia de lo individual. Schelling afirma que la unidad en lo absoluto es absoluta, pero la unidad en el saber y en el ser es relativa[371]. Y en esta unidad relativa «es por donde la cosa se separa de la totalidad de las cosas y, perseverando en su separación, es eternamente la misma, diferente de las demás, sólo

---

365 Cfr. SW IV, 228.
366 SW IV, 229.
367 SW IV, 278.
368 SW IV, 261-262.
369 SW IV, 240.
370 SW IV, 258.
371 Cfr. SW IV, 254-255.

idéntica a sí misma»[372]. Para nuestro autor así es como se rompe esta unidad: «Pues aquel acto de separación es en cierto modo lo enturbiador de la unidad universal, y con él se constituye todo como individual a partir de aquello en lo que nada es distinguible»[373]. En *Philosophie und Religion* (1804) este concepto de *separación* (*Absonderung*) será reinterpretado como *caída* (*Abfall*) adquiriendo un nuevo significado.

10. Las lecciones sobre estudios académicos

En las *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums*[374], publicadas por primera vez en 1803 y reeditadas en 1813 y 1830, se vislumbra el intento de creación de un nuevo concepto de absoluto. La ciencia sería un reflejo de ese absoluto y se encontraría unida en última estancia en un conocimiento primigenio (*Urwissens*) del cual se derivarían las distintas ramas del saber. La filosofía es la encargada de llevarnos a ese primer saber, ya que «*la esencia* del saber es una, en todo él la misma, y no puede por eso mismo ser determinada. Por lo tanto, lo que diferencia un saber de otro saber es la forma»[375].

En la primera de las catorce lecciones de las que consta este ensayo Schelling afirma que en las ciencias y en el arte vale lo que «acoge en sí lo universal y lo absoluto»[376]. La filosofía debe ser la encargada de «liberar al espíritu de las estrecheces de una formación parcial y elevarla al reino de lo universal y de lo absoluto»[377]. La filosofía debe también intentar elevar el uso cotidiano del saber, normalmente enfocado al obrar inmediato, a la unidad del saber absoluto. Sólo así comprenderemos que la libertad que se percibe «en el obrar empírico»[378] no es verdadera, ya que «no hay ninguna verdadera libertad más que por

372 SW IV, 263.
373 SW IV, 264.
374 *Lecciones sobre el método de los estudios académicos* (SW V, 207-352).
375 SW V, 249.
376 SW V, 212.
377 Ibíd.
378 SW V, 222.

absoluta necesidad»[379]. De esta forma percibiremos que «los cambios espirituales»[380] de la historia se producen gracias a la necesidad, a una ley que dota de sentido al acontecer histórico.

La historia es «aquello que con la apariencia de libertad en lo individual, une la necesidad con el todo»[381]. Respecto a las relaciones entre la naturaleza y la historia Schelling sostiene que «la representación común de la naturaleza y la historia es que en aquélla todo acontece por necesidad empírica, en ésta todo por libertad»[382]. Historia donde el Estado tendría un papel central: «El mundo perfecto de la historia sería por ello mismo una naturaleza ideal, el Estado, como el organismo externo de una armonía alcanzada en la libertad misma, armonía de la necesidad y la libertad»[383]. La armonía entre la libertad y la necesidad en su expresión externa posee dos vertientes, una unidad real que sería el Estado y una unidad ideal que se correspondería con la Iglesia: «La armonía de la necesidad y de la libertad, que se expresa necesariamente de forma externa y en una unidad objetiva, se diferencia en esta misma manifestación de nuevo en dos partes y tiene forma distinta según se exprese en lo real o en lo ideal. La manifestación perfecta de las mismas en lo primero es el Estado perfecto, cuya idea se ha logrado tan pronto como lo particular y lo universal son absolutamente uno, todo lo que es necesario es a la vez libre y todo lo que ha acontecido libremente es a la vez necesario. Puesto que desapareció la vida externa y pública en una armonía objetiva de aquellas dos, debió ser sustituida por lo subjetivo en una unidad ideal, que es la Iglesia»[384].

Nuestro autor analiza «diferentes puntos de vista con los que pudiera ser pensada la historia»[385]. El primero de ellos es el religioso, donde se concibe a «toda la historia como

379 Ibíd.
380 SW V, 226.
381 SW V, 280.
382 SW V, 306.
383 SW V, 306-307.
384 SW V, 313-314.
385 SW V, 307.

obra de la Providencia»[386]. También nos podemos aproximar a la historia con lo que Schelling llama el «espíritu pragmático»[387], que estaría representado por Kant. Pero el filósofo de Leonberg, a diferencia de lo que sucedía en el *System*[388], considera insuficiente la interpretación kantiana de la historia, ya que su *telos* final es la consecución de una constitución cosmopolita universal que sólo expresa, según su interpretación, una necesidad empírica y no la superior necesidad absoluta: «También el plan de Kant de una historia en sentido cosmopolita proyecta una mera regularidad de la razón en el todo de la misma que es buscada sólo en lo superior, o sea, en la necesidad universal de la naturaleza, a través de la cual debe derivarse de la guerra la paz, por último incluso la paz perpetua, y de muchos otros errores finalmente la verdadera constitución jurídica. Sólo que este plan de la naturaleza es únicamente el reflejo empírico de la verdadera necesidad, de la misma manera la intención de una historia moderna y ordenada, no debería llamarse cosmopolita, sino burguesa, y presentar el progreso de la humanidad hacia un intercambio tranquilo, una industria y una actividad comercial, y ver a ésta como el fruto supremo de la vida humana y de sus esfuerzos»[389]. La tercera forma de entender la historia sería a través de lo que Schelling denomina «arte histórico»[390].

11. Las lecciones sobre filosofía del arte

Las lecciones agrupadas bajo el título *Philosophie der Kunst*[391] fueron impartidas por Schelling por primera vez en Jena, en el invierno de 1802 a 1803 y repetidas en 1804 y 1805 en Wurzburgo. En este texto, que pertenece a la obra manuscrita póstuma, su autor sostiene que la filosofía es capaz de expresar con ideas lo concreto, por lo tanto, «sólo a

386 Ibíd.
387 SW V, 308.
388 Cfr. SW III, 591-592.
389 SW V, 309.
390 SW V, 310.
391 *Filosofía del arte* (SW V, 355-487).

través de la filosofía podemos esperar lograr una verdadera ciencia del arte»[392], ya que «ella expresa en ideas, de un modo fijo, lo que el verdadero sentido artístico contempla en lo concreto»[393]. A nuestro autor le interesa desarrollar este organismo del arte como una forma de conocer nuestro espíritu porque en él «se construye a partir de la libertad absoluta la máxima unidad y regularidad, que nos permite conocer las maravillas de nuestro propio espíritu más directamente que la naturaleza»[394]. Pero esta filosofía del arte «no sólo abarca lo universal, sino a aquellos individuos que representan toda una especie»[395]; en este punto se menciona a Homero, Dante[396] y Shakespeare. La misión de la filosofía del arte debe ser, por lo tanto, «*exponer en lo ideal lo real que está en el arte*»[397].

Al igual que en el *System*[398] en esta obra se sigue sosteniendo que el arte es «una síntesis absoluta o una compenetración recíproca de la libertad y la necesidad»[399] y que ambas «*se comportan como lo inconsciente y lo consciente*»[400]. Schelling también afirma que en el producto orgánico la necesidad y la libertad están presentes «como en un capullo»[401]; de esta forma se señala el aspecto potencial, no desarrollado, de la oposición necesidad-libertad; contraposición que no está todavía superada en la naturaleza, pero que ha sido suprimida en el arte: «Entonces la oposición de lo universal y de lo particular, de lo ideal y lo real, se manifiesta primero en el mundo ideal como oposición de la necesidad y la libertad, el producto orgánico presenta la misma oposición todavía sin anular (porque aún

[392] SW V, 361.
[393] Ibíd.
[394] SW V, 358.
[395] SW V, 363.
[396] Schelling dedica en 1803 un breve escrito a este autor titulado *Ueber Dante in Philosophischer Beziehung* (SW V, 152-163).
[397] SW V, 364.
[398] Cfr. SW III, 634.
[399] SW V, 383.
[400] SW V, 384.
[401] Ibíd.

no está desarrollada), y la obra de arte la presenta anulada (en ambas la misma identidad)»[402].

Schelling define la *belleza* de la siguiente forma: «La belleza es la indiferencia de la libertad y la necesidad contemplada en algo real»[403]. Sostiene también que «*belleza y verdad son, en sí o según la idea, uno*»[404] y que el bien absoluto «se convierte en *belleza*»[405]. Hay, pues, una cierta identificación entre la verdad, la belleza y el bien; esto es percibido por «una naturaleza armónica (pero la armonía es = moralidad verdadera)»[406] que posee esa cualidad de forma innata, porque el arte, lugar donde se perciben estas identidades, no puede ser enseñado, sólo puede ser *sentido* por un espíritu dotado para ello.

Después de estas consideraciones nuestro autor pasa a reflexionar sobre la mitología como materia fundamental del arte. Para ello contrapone, no sólo en esta parte, sino a lo largo de todas las lecciones, la mitología griega y la cristiana. La mitología es de gran importancia para el arte, ya que «*es la condición necesaria y la primera materia de todo arte*»[407]. Según Schelling, «la mitología griega es el arquetipo supremo del mundo poético»[408]. Los dioses griegos están por encima de la moralidad, son bienaventurados porque son libres en su limitación y actúan necesariamente, ya que «su acción les está dictada por su naturaleza»[409]; no poseen, por lo tanto, la dicotomía moralidad-inmoralidad al estar «totalmente libres de esta oposición»[410].

Schelling, introduciendo el tema del cristianismo, sostiene que «la mitología realista alcanzó su apogeo en la mitología griega, la idealista desembocó con el paso del tiempo totalmente en el cristianismo. Nunca pudo interrumpirse *de este modo* el curso de la historia

402 Ibíd.
403 SW V, 383.
404 SW V, 384.
405 SW V, 385.
406 Ibíd.
407 SW V, 405.
408 SW V, 392.
409 SW V, 396.
410 Ibíd.

antigua, ni empezar un verdadero mundo nuevo, que realmente *ha* empezado con el cristianismo, sin un declive que, en cierto modo, afectara a toda la humanidad»[411]. Este declive se refiere, sin duda, al Imperio Romano, última etapa de la Antigüedad, ya que con su caída «empieza realmente lo que podemos llamar historia universal»[412]. El cristianismo «en sus primeros comienzos fue una mera manifestación aislada del espíritu *universal*, que pronto habría de apoderarse del mundo entero»[413]. De esta forma, se pasa de la mitología griega a la cristiana, gracias a que el cristianismo se convierte en una realidad histórica[414]. Esto sucede con la transformación de Dios, a través de Cristo, en un ser temporal, llegándose así «al fin de la *Antigüedad*»[415]. Por eso Schelling afirma que «Cristo fue al mismo tiempo la cumbre y el final del antiguo mundo de los dioses»[416]. La aparición del cristianismo, por lo tanto, «es el punto de viraje de la época antigua a la moderna»[417], único suceso de la modernidad «susceptible de representación épica»[418].

La materia de la mitología griega y de la cristiana es diferente: «La materia de la mitología griega era la naturaleza, la intuición general del universo como naturaleza, la materia de la cristiana es la intuición general del universo como historia, como un mundo de la Providencia»[419]. Otro elemento básico a tener en cuenta es que Cristo se diferencia de los dioses antiguos en que «es un Dios que *sufre voluntariamente*»[420]; los dioses antiguos, en cambio, «no sufren, sino que son felices en su finitud»[421]. El cristianismo, según Schelling, «no tiene símbolos terminados, sino sólo *acciones* simbólicas»[422]; acciones en el sentido de actos inmersos en el devenir temporal, porque no hemos de olvidar que «la intuición

411 SW V, 424.
412 SW V, 429.
413 SW V, 424.
414 Cfr. SW V, 427.
415 SW V, 432.
416 Ibíd.
417 SW V, 684.
418 Ibíd.
419 SW V, 427.
420 SW V, 432.
421 SW V, 433.
422 Ibíd.

fundamental del cristianismo es la intuición histórica»[423]. Por eso en la mitología moderna «*el concepto fundamental de todo simbolismo (...) era necesariamente la* ***Iglesia***»[424], ya que en esta mitología «el universo o Dios es contemplado en la historia»[425]; la Iglesia debe ser considerada, por tanto, también «como una obra de arte»[426].

Schelling sostiene que la genialidad es «lo divino inherente al hombre»[427]. Debido a este carácter casi religioso sus productos, es decir, las obras de arte, son necesarias, porque «toda verdadera obra de arte es absolutamente necesaria»[428]. Esto implica que «para el genio no hay ninguna *elección*, porque sólo conoce lo necesario y sólo quiere eso»[429]. Otro matiz que aporta nuestro autor al hilo de estas reflexiones es que «como el arte es en sí eterno y necesario, tampoco hay en su manifestación temporal ninguna casualidad, sino necesidad absoluta»[430]. El genio, por tanto, está unido a la necesidad.

Schelling, en el capítulo dedicado a la construcción de las especies poéticas en particular, comienza reflexionando sobre la poesía lírica y nos dice que «en ella lo que prevalece necesariamente es la libertad»[431]. Eso explica que «la creación y el primer desarrollo de la poesía lírica en Grecia es simultáneo al florecimiento de la libertad y al nacimiento del republicanismo»[432]. El siguiente género analizado es el de la epopeya. Nuestro autor afirma que «la lucha de la necesidad y la libertad sólo se decide mediante el destino»[433], pero la epopeya «*presenta la acción en la identidad de la libertad y la necesidad, sin oposición entre lo infinito y lo finito, sin lucha y, por eso mismo, sin destino*»[434]. Esto se puede ver también en el hecho de que en la epopeya homérica no se encuentra «ninguna inspiración

[423] SW V, 435.
[424] SW V, 455.
[425] Ibíd.
[426] Ibíd.
[427] SW V, 460.
[428] SW V, 461.
[429] SW V, 473.
[430] SW V, 371.
[431] Ibíd.
[432] SW V, 641.
[433] SW V, 646.
[434] Ibíd.

de lo infinito. La vida y acción de los hombres se mueve contemplada desde un lado, en la pura finitud, pero, precisamente por esa razón, en la absoluta identidad de libertad y necesidad»[435]; por eso en la poesía lírica «no hay en ninguna parte una rebelión contra el destino»[436]. Otro aspecto a destacar en los géneros poéticos particulares es que en la poesía épica y lírica «la oposición universal de lo infinito y lo finito se expresa en la potencia suprema para el arte como oposición de la necesidad y la libertad»[437]. En la poesía lírica se da la oposición entre lo infinito y lo finito, «pero existe como lucha y como supresión de la lucha sólo en el sujeto y recae en el sujeto; por eso la totalidad de la poesía lírica tiene de nuevo preferentemente el carácter de la libertad en sí. En la poesía épica no hay ninguna contradicción; aquí impera la necesidad como identidad»[438].

Schelling sostiene que en la tragedia «la necesidad es lo objetivo, la libertad lo subjetivo»[439]. Esto le lleva a la siguiente reflexión: «Por tanto, lo esencial en la *tragedia* es una verdadera lucha de la libertad en el sujeto y de la necesidad más objetiva, la cual no se acaba con la derrota de una u otra, sino que ambas se muestran vencedoras y vencidas al mismo tiempo en la indiferencia perfecta»[440]. Sin lucha contra la necesidad no se manifiesta la libertad. Lo sublime de la tragedia es la identidad de necesidad y libertad, por eso los griegos en sus tragedias buscaban un equilibrio entre estas dos fuerzas. Otro aspecto que señala nuestro autor es que los dioses no deben intervenir nunca en la tragedia. En la comedia, al contrario que en la tragedia, el sujeto es necesidad y el objeto libertad. La comedia se da en un Estado libre y «*vive*, por tanto, verdaderamente de la libertad y el dinamismo de la vida pública»[441]. Al revés de lo que sucede en la tragedia griega, en la

---

[435] SW V, 647.
[436] Ibíd.
[437] SW V, 687.
[438] SW V, 688.
[439] SW V, 693.
[440] Ibíd.
[441] SW V, 717.

moderna que un hombre justo cometa un error «por la necesidad o por los dioses»[442] es «según los conceptos de la religión cristiana un imposible»[443]. El mal lo provocan «poderes malvados, infernales»[444], que pueden ser combatidos.

Nuestro autor afirma, por tanto, que «la manifestación suprema del arte es que la libertad se eleve a igualdad con la necesidad, y que la libertad, sin perder nada por ello, se muestre igual que la necesidad»[445]. El objetivo fundamental del arte es, pues, igualar la necesidad y la libertad. Pero esto tiene que hacerse sin que ninguno de estos dos polos sucumba al otro: «Ya que *libertad* y *necesidad* son las expresiones *supremas* de la oposición que está situada en el fundamento del arte, la manifestación suprema del arte es aquella donde la necesidad triunfa sin que la libertad sucumba, y al revés, donde la libertad triunfa sin que la necesidad sea vencida»[446]. Para explicar esta unidad nuestro autor recurre a la naturaleza humana, ya que ella es la única capaz de simbolizar dicha oposición: «Necesidad y libertad deben mostrarse, como conceptos generales, en el arte necesariamente de forma simbólica y, puesto que la naturaleza humana está, por un lado, sometida a la necesidad y, por otro, es capaz de libertad, las dos deben ser simbolizadas en y por la naturaleza humana, que de nuevo debe ser representada por individuos, que, como naturalezas donde se unen libertad y necesidad, se llaman *personas*»[447]. Sólo en el ser humano la libertad puede triunfar sobre la necesidad, y la necesidad sobre la libertad, sin que ninguna de las dos sea derrotada por la otra, saliendo ambas vencedoras de esta contienda. De esta forma es como alcanzamos la libertad absoluta, gracias a la igualación de la necesidad y la libertad eliminando el conflicto entre ellas: «Esa suprema manifestación de la naturaleza humana a través del arte nunca será posible, por tanto, más que allí donde la valentía y la grandeza de sentimiento vencen

---

442 SW V, 720.
443 Ibíd.
444 Ibíd.
445 SW V, 690.
446 Ibíd.
447 Ibíd.

sobre la desgracia y donde, de la lucha que amenaza con destruir al sujeto, surge la libertad como libertad absoluta, para la cual no hay ningún conflicto»[448].

12. La relación entre la filosofía y la religión

El breve ensayo *Philosophie und Religion*[449] (1804) está motivado por el deseo de Schelling de contestar a algunas publicaciones de su época, especialmente a la obra de C. A. Eschenmayer *Die Philosophie in ihrem Uebergang zur Nichtphilosophie*[450]. Otro aspecto que queremos resaltar antes de adentrarnos en el estudio de este texto es su relación con el diálogo *Bruno*, conexión que es señalada por Schelling en el prólogo de la obra que nos disponemos a analizar[451]. Debemos, pues, situar este escrito en la estela de la *Identitätsphilosophie*, aunque las ideas que se desarrollan en él se apartan claramente de las defendidas en el diálogo *Bruno*. También nos gustaría destacar que el propio Schelling afirma en la *Freiheitsschrift*[452], publicada cinco años después, que los antecedentes de esa obra los debemos buscar en *Philosophie und Religion*. Podemos decir, por lo tanto, que este es un texto situado entre dos fases diferentes del pensamiento de su autor[453].

Schelling sostiene que en un principio la religión y la filosofía estaban unidas en los antiguos misterios[454]. Pero estos misterios, sólo accesibles a los iniciados, cuando salieron a la luz pública, se degradaron. Por eso la filosofía, en su deseo de mantenerse pura, tuvo que

---

448 SW V, 691.

449 *Filosofía y religión* (SW VI, 9-70). Cfr. BRACKEN, J. A., *Freiheit und Kausalität bei Schelling*, Karl Alber, Freiburg-München, 1972, pp. 28-35; Cfr. BLANCHARD, G., *Die Vernunft und das Irrationale. Die Grundlagen von Schellings Spätphilosophie im „System des transzendentalen Idealismus" und der „Identitätsphilosophie"*, Haag + Herchen, Frankfurt am Main, 1979, pp. 425-447; Cfr. WHITE, A., *Schelling: an introduction to the system of freedom*, Yale Universite Press, London, 1983, pp. 99-103.

450 Cfr. ESCHENMAYER, C. A., *Die Philosophie in ihrem Uebergang zur Nichtphilosophie*, Walther, Erlangen, 1803.

451 Cfr. SW VI, 13.

452 Cfr. SW VII, 334 y 410, nota.

453 Cfr. VERGAUWENG, G., *Absolute und endliche Freiheit. Schellings Lehre von Schöpfung und Fall*, Universitätsverlag, Freiburg (Suiza), 1975, pp. 77-98.

454 Cfr. SW IV, 233-234.

abandonar la religión y oponerse a ella[455]. Esta idea, expresada al principio del ensayo, es la que conduce a nuestro autor a afirmar al final de este escrito que si la religión no se mezclara «con lo sensible y con lo real»[456] la filosofía podría tener «con la religión un vínculo eterno»[457]. El deseo de Schelling es, por tanto, retornar la religión a la idealidad para mantenerla a salvo de los peligros de lo real; de esta forma, ella podrá volver a tener el vínculo con la filosofía que ha perdido. Aquí también podemos resaltar el papel negativo de lo sensible, que se irá perfilando de manera más clara en este ensayo y que ocupa un lugar central en él.

Según nuestro autor: «El mito universal de la Antigüedad llama a los primeros filósofos creadores de los misterios, y los más admirables entre los filósofos posteriores, especialmente Platón, derivan con gusto de ellos sus doctrinas divinas»[458]. La conexión de la filosofía con los misterios se ha perdido en nuestros días y sólo en Spinoza[459] se perciben «las últimas reminiscencias de la antigua y verdadera filosofía»[460]. Los misterios se ocupan, además, «del nacimiento eterno de las cosas y de sus relaciones con Dios; pues sobre esto se funda en primer lugar y como una consecuencia de él, toda ética y las indicaciones para una vida bienaventurada, como igualmente sucede en el ámbito de las doctrinas sagradas»[461].

Lo absoluto, «la esencia del *mismo*, que es tan inmediatamente real como ideal, no puede conocerse a través de explicaciones, sino sólo por intuición»[462]. Schelling piensa, por tanto, que «el único órgano adecuado a un objeto como lo absoluto es una forma de conocimiento igualmente absoluta, que no sólo llegue al alma por instrucción, enseñanza,

455 Cfr. SW VI, 16.
456 SW VI, 70.
457 Ibíd.
458 SW VI, 16.
459 Cfr. HOLZ, H., «Die Beziehungen zwischen Schellings „Naturphilosophie" und dem Identitätssystem in den Jahren 1801-1802», en: *Philosophisches Jahrbuch*, nº 78, 1971, pp. 272-284.
460 SW VI, 17.
461 Ibíd.
462 SW VI, 25-26.

etc., sino por su verdadera sustancia y por lo eterno en ella»[463]. Y esa forma de conocimiento que nos permite acceder a lo absoluto es la intuición intelectual. Esta cuestión, pues, no plantea grandes dificultades teóricas. La cuestión que sí es difícil de dilucidar es cómo se origina lo finito a partir de lo absoluto, de lo infinito; ésta es la pregunta principal que Schelling intentará responder en este ensayo. La conclusión a la que llegará es que lo finito alcanza su condición por una *caída* del absoluto. La necesidad de explicar este proceso es lo que empuja a nuestro autor a desarrollar la idea de un dualismo en lo absoluto, de un segundo absoluto fruto de un proceso interno de autorreflexión. Lo absoluto se objetiva en un reflejo que en sí es otro absoluto verdadero: «Por lo tanto, lo absoluto se objetiva a través de la forma no en una mera imagen ideal de sí mismo, sino en una contrafigura (*Gegenbilde*) que es, a la vez, ella misma *otro absoluto* verdadero. Él transfiere su completa esencialidad en la forma a aquello en lo que se convierte en objetivo. Su producir autónomo es un constituir interno (*Hineinbilden*), un contemplarse a sí mismo en lo real, por el que éste es autónomo y en sí mismo igual al primer absoluto»[464]. En este movimiento[465] reflexivo el primer absoluto *presta* al segundo absoluto su esencia y su independencia; y gracias a este proceso es posible la libertad en el mundo sensible: «La particularidad exclusiva de la absolutez (*Absolutheit*) es que, junto con su esencia misma, también le presta a su contrafigura la independencia. Este ser-en-sí-mismo, esta realidad propia y verdadera de lo primero contemplado es la *libertad*, y de esta primera independencia de la contrafigura emana lo que reaparece en el mundo como libertad, la cual es todavía la última huella y, en cierto modo, el sello de la divinidad contemplada en el interior del mundo caído»[466].

---

[463] SW VI, 26.

[464] SW VI, 34.

[465] «La diferencia esencial entre el dinamismo en la filosofía de la identidad de Schelling y en la dialéctica de Hegel está en que Schelling piensa el movimiento interno de la absoluto *sin negación*» (USLAR, D. v., «Die innere Bewegung der absoluten Identität bei Schelling», en: *Studium Generale*, Vol. 21, 1968, p. 503).

[466] SW VI, 39.

Sin embargo, este proceso sucede dentro de lo absoluto, de su perfecta unidad y no es capaz de explicar el nacimiento de lo finito. Antes de aventurarse a dar una respuesta a esta cuestión Schelling refuta diversas teorías que intentan aclarar este problema, entre ellas la doctrina de la emanación[467], que es rechazada porque no se puede producir de lo infinito un tránsito a lo finito, cosa inaceptable para nuestro autor, ya que de lo absoluto sólo se deriva algo también absoluto. En este punto es donde Schelling propone su teoría de la caída. De lo absoluto únicamente surgen ideas, por eso «el origen del mundo sensible es pensable sólo como una ruptura perfecta de la absolutez, por un salto (*Sprung*)»[468]; es decir, el fundamento de lo finito «sólo puede residir en un *alejamiento* (*Entfernung*), en una *caída* (*Abfall*) de lo absoluto»[469]; caída que es eterna y que, por tanto, no puede ser explicada. Esta teoría, según su autor, está inspirada en la filosofía de Platón, en su afirmación de que las almas caen del Mundo de las Ideas a la realidad empírica. Se puede decir, pues, que el mundo sensible no se *crea*, sino que *cae* del absoluto. La caída nos arroja a lo finito: «La finitud es, en sí misma, el castigo que sigue a la caída»[470]. Por eso «el propósito de la filosofía en relación con los hombres no es tanto darles algo, sino separarles tanto como sea posible de lo contingente, del cuerpo, del mundo fenoménico, de la vida sensible que les ha acompañado y devolverlos a lo originario»[471], ya que separándonos de lo sensible es como podremos retornar a lo absoluto.

La teoría de la caída se proyecta en una filosofía de la historia. Schelling sostiene que «Dios es la armonía *absoluta* de necesidad y libertad, pero ésta sólo puede expresarse en el todo de la historia, no en los individuos»[472] y la historia «es una sucesiva revelación de Dios que se despliega»[473]. El sentido de la historia es restablecer la unidad con el absoluto

467 Cfr. SW VI, 35-36.
468 SW VI, 38.
469 Ibíd.
470 SW VI, 61-62.
471 SW VI, 26.
472 SW VI, 57.
473 Ibíd.

rota por la caída del mundo sensible, por eso nuestro autor afirma lo siguiente: «El gran propósito del universo y de su historia no es otro que la reconciliación y la redisolución (*Wiederauflösung*) completa en la absolutez»[474]. Sólo de esta forma se puede completar la revelación que se produce en la historia. Por lo tanto, «la caída deviene el medio de la revelación *completa* de Dios»[475], ya que gracias a ella es como Él se muestra en la historia.

La existencia de Dios no se deduce de las leyes de la moralidad: «La realidad de Dios no es una exigencia que se hace al principio a través de la moralidad, sino sólo, quien conoce a Dios, de cualquier manera que sea, es realmente moral (...), porque la esencia de Dios y la de la moralidad es la misma (...). Sólo hay un mundo moral si Dios existe»[476]. Sólo se puede actuar moralmente si lo hacemos con total libertad, no si actuamos por el sometimiento a unos determinados imperativos éticos; de esta forma, según Schelling, es como logramos la felicidad. La moralidad sólo se alcanza con el conocimiento de Dios, de lo infinito. Según Schelling, el fin del mal sólo puede alcanzarse con la reconciliación final de la historia que acaba con el retorno al Dios del que hemos caído. Nos encontramos, por lo tanto, con un concepto de mal que sigue la estela platónica al identificar el mal con lo finito, esto es, con la materia[477]. Pero también estamos ante la idea cristiana de una reconciliación completa de la historia al fin de los tiempos. Sin embargo, nuestro autor se aparta del cristianismo en una cuestión fundamental: él niega que la creación del mundo sensible sea un acto de *creación* divina al decantarse por el concepto de *caída*. La idea de una creación *ex nihilo* es rechazada totalmente.

---

474 SW VI, 43.
475 SW VI, 63.
476 SW VI, 53.
477 Cfr. SW VI, 62.

CAPÍTULO IV: LAS INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS SOBRE LA ESENCIA DE LA LIBERTAD HUMANA

13. Las investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana

13. 1. La superación de la oposición naturaleza-espíritu

Schelling comienza las *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*[478] (1809), criticando la oposición tradicional entre naturaleza y espíritu. Esta contraposición está basada en «la firme creencia en una razón meramente humana, el convencimiento en la perfecta subjetividad de todo pensamiento y conocimiento, y de la total carencia de razón y pensamiento de la naturaleza, acompañado del modo de representación mecánico que impera en todas partes»[479]. De esta forma, nuestro autor trata de plantear el problema de la libertad de forma correcta, ya que los presupuestos teóricos que están detrás de la oposición entre una razón humana y una naturaleza carente de entendimiento conducen a un mecanicismo que Schelling pretende combatir. Se pretende, pues, dejar de lado la división cartesiana entre *res cogitans* y *res extensa* que ha condicionado todo el pensar filosófico inmediatamente anterior a la época de

---

[478] *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados* (SW VII, 331-416). Cfr. TILLIETTE, X., «Die Freiheitsschrift», en: BAUMGARTNER, H. M. (ed.), *Schelling. Einführung in seine Philosophie*, Karl Alber, Freiburg-München, 1975, pp. 95-107; Cfr. TILLIETTE, X., *Schelling. Une philosophie en devenir* (vol. I), Vrin, Paris, 1970, pp. 499-539; Cfr. FUHRMANS, H., «Einleitung», en: SCHELLING, F. W. J., *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, Reclam, Stuttgart, 1977, pp. 3-38; Cfr. WHITE, A., *Schelling: an introduction to the system of freedom*, Yale Universite Press, London, 1983, pp. 106-145; Cfr. MARQUET, J. F., *Liberté et existence. Etude sur la formation de la philosophie de Schelling*, Gallimard, Paris, 1973, pp. 414-429; Cfr. VETÖ, M., *Le Fondement selon Schelling*, Université de Paris X-Nanterre, Paris, 1977, pp. 25-59; Cfr. BRITO, E., *La création selon Schelling*, Leuven University Press, Leuven, 1987, pp. 131-161; Cfr. MARX, W., *Schelling: Geschichte, System, Freiheit*, Karl Alber, Freiburg-München, 1977, pp. 101-148; Cfr. VILLACAÑAS, J. L., *La filosofía del idealismo alemán* (vol. 2), Síntesis, Madrid, 2001, pp. 184-195.

[479] SW VII, 333.

Schelling; se debe buscar otra oposición que permita pensar la naturaleza como dotada de vida y entendimiento.

Desde el inicio de la modernidad con Descartes la naturaleza ha sido considerada un mero mecanismo, una máquina carente de espíritu. Sólo Kant, nos dice nuestro autor, fue capaz de oponerse a esta idea con su concepción dinámica de la naturaleza, sin embargo, «lo dinámico redespertado por Kant pasó a ser de nuevo sólo en un mecanismo superior y no fue reconocido en modo alguno en su identidad con lo espiritual»[480]. La concepción cartesiana de la naturaleza es considerada insuficiente por Schelling. Afortunadamente esta «oposición ha sido arrancada ahora y la consolidación de una comprensión más correcta puede ser confiada tranquilamente al desarrollo general hacia un mejor conocimiento»[481]. Nuestro autor piensa que su filosofía de la naturaleza ha permitido encontrar el camino correcto y superar el planteamiento cartesiano; sólo dejando de lado esta concepción podremos afrontar con garantías el problema de la libertad humana.

Detengámonos un momento en la interpretación que Schelling hace de la filosofía cartesiana[482] en las lecciones tituladas *Zur Geschichte der neueren Philosophie. Müncherer Vorlesungen*[483] que nuestro autor impartió en Múnich en 1827. Descartes «comenzó rompiendo toda conexión con la filosofía anterior sin hacer caso de todo lo que se había logrado en esta ciencia antes de él, y la construyó completamente de nuevo desde el principio como si nunca se hubiera filosofado antes»[484]. La radicalidad cartesiana es cuestionada porque implica el abandono de todo lo conseguido por la filosofía griega, muy valorada por Schelling: «La consecuencia inevitable de semejante abandono total fue que la filosofía retrocediera a una segunda infancia, a una especie de minoría de edad, de la cual la

[480] Ibíd.
[481] Ibíd.
[482] Cfr. SW X, 4-32.
[483] *Sobre la historia de la filosofía moderna. Lecciones de Múnich* (SW X, 1-200).
[484] SW X, 4.

filosofía griega ya casi había salido con sus primeros pasos»[485]. El nuevo comienzo que supone el cartesianismo implica el abandono de todo lo conseguido hasta entonces, la vuelta a unos planteamientos que ya habían sido superados por el pensamiento clásico. Schelling, pues, buscará retornar a esa sabiduría perdida en la modernidad y que supone una aportación fundamental que no debe ser dejada de lado. La peor influencia de la filosofía de Descartes fue la escisión entre «materia y espíritu»[486]. Este es el efecto más pernicioso de la filosofía cartesiana: establecer un abismo total entre el hombre y la naturaleza. Esta oposición, superada por los grandes filósofos griegos se convierte en el presupuesto teórico básico que ha dominado la modernidad imponiendo un mecanicismo incapaz de permitir plantear adecuadamente el problema de la libertad: «Y así se destruyó el gran organismo universal de la vida y se entregó a la vez, tanto a las cosas más bajas como a las más altas, a un punto de vista muerto, meramente mecánico, que imperó casi hasta los últimos tiempos en todas las ramas del saber humano e incluso en la religión»[487]. La penetración del cartesianismo en el pensamiento es tan fuerte que ha condicionado incluso la forma de entender a Dios y la religión. Por eso Schelling dedicará gran parte de sus esfuerzos en superar una concepción mecanicista de Dios que considera totalmente carente de personalidad y de vida. Nuestro autor se atribuye el mérito de haber superado el planteamiento cartesiano y de haber rescatado un conocimiento que la filosofía poseía desde sus comienzos, donde la investigación de la naturaleza jugaba un papel central.

La oposición, pues, entre naturaleza y espíritu es superada por «la superior, o más bien, la verdadera oposición: la de necesidad y libertad»[488]. Schelling cree que el núcleo básico de la filosofía es la oposición entre *necesidad* y *libertad*. ¿Qué hemos ganado con este desplazamiento? Respuesta: la superación de la idea cartesiana de naturaleza. Dejar de considerar a la naturaleza como pura necesidad y al Yo como única fuente de la libertad,

485 Ibíd.
486 SW X, 28.
487 Ibíd.
488 SW VII, 333.

para pasar a una filosofía donde también podemos hablar de libertad en la naturaleza. Hemos ganado el plantear de manera correcta esta importante cuestión y, al mismo tiempo, posibilitamos la elaboración de un nuevo concepto de naturaleza.

Respecto al lugar que ocupa la *Freiheitsschrift* en el conjunto de la filosofía de Schelling su autor nos dice que «después de la primera exposición pública de su sistema (en la *Zeitschrift für spekulative Physik*), cuya continuación, por desgracia, fue interrumpida por circunstancias externas, se ha limitado sólo a investigaciones de filosofía natural»[489]. El texto al que aquí se refiere es, sin duda, la *Darstellung meines Systems der Philosophie*[490], publicada en 1801, donde se tratan cuestiones relacionadas con la filosofía de la naturaleza. Posteriormente, en 1804, ve la luz *Philosophie und Religion*, donde nos encontramos con el comienzo de algunas de las ideas desarrolladas en 1809, pero que es calificada de «poco clara por culpa de la exposición»[491]. No es, por lo tanto, hasta la redacción de la *Freiheitsschrift* que su «autor presenta su concepto de la parte ideal de la filosofía con total precisión»[492]. La filosofía de la naturaleza se ocupa de la parte *real* de su sistema filosófico, y en la presente obra es donde se aborda por primera vez la parte *ideal*. Las diferentes exposiciones de su pensamiento que nuestro autor había hecho anteriormente son consideradas insuficientes, sólo en esta obra es donde podemos encontrar una cima todavía no conquistada por la filosofía. La filosofía trascendental y el sistema de la identidad son dejados de lado en busca de una mejor presentación del lado ideal de la filosofía.

En estos primeros compases del ensayo nos encontramos esbozados algunos de los objetivos de fondo que Schelling persigue. Lejos de separar la parte *real* e *ideal* de la filosofía nuestro autor se sirve de la filosofía de la naturaleza como base teórica sobre la que elevar su edificio metafísico. El descubrimiento de una naturaleza viva, dinámica y sometida al devenir es aplicado a la filosofía ideal. De esta forma, se desplaza la contraposición en la

[489] SW VII, 333-334.
[490] *Exposición de mi sistema de filosofía* (SW IV, 105-212).
[491] SW VII, 334.
[492] Ibíd.

que se basa el mecanicismo para colocar en el centro de la filosofía a la libertad. Esta nueva interpretación es la que permitirá a Schelling pensar un Dios que sea algo más que un mero concepto.

13. 2. La relación entre la libertad y el sistema

Hemos visto que la libertad «no debe ser sólo un concepto subordinado o secundario, sino uno de los puntos centrales dominantes del sistema»[493]. Ahora de lo que se trata es de encontrar «el concepto correcto»[494] de libertad. Aunque la libertad se nos aparezca como un sentimiento profundamente grabado en nosotros se precisa dilucidar «la conexión de este concepto con la totalidad de una concepción científica del mundo»[495]. Esa concepción se alcanza cuando somos capaces de situar una idea en «su conexión con la totalidad»[496]. Esta visión científica se logra en filosofía gracias al *sistema*, conjunto de ideas articuladas entre sí y que responden a la idea de un todo. Para poder, pues, alcanzar un verdadero concepto de libertad debemos aclarar la relación entre el sistema y la libertad[497].

Sin embargo, Schelling se hace eco de un posible problema: «Según un antiguo mito, pero en modo alguno extinguido, el concepto de libertad debe ser incompatible con el sistema, y toda filosofía con pretensiones de unidad y totalidad acaba en una negación de la libertad»[498]. Si la libertad y el sistema son incompatibles esto implica o bien renunciar a la libertad y, por lo tanto, eliminar el núcleo central de la filosofía; o bien prescindir del sistema, lo que nos llevaría a renunciar a la pretensión de desarrollar un conocimiento

493 SW VII, 336.
494 Ibíd.
495 Ibíd.
496 Ibíd.
497 Cfr. BAUMGARTNER, H. M., «Zur Einleitung: Übersicht, Aufbau und Problemanzeigen (336-350)», en: HÖFFE, O. y PIEPER, A. (eds.), *F. W. J. Schelling. Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, Akademie Verlag, Berlin, 1995, pp. 35-53.
498 SW VII, 336.

científico[499]. Schelling no está dispuesto a aceptar ninguna de estas dos opciones. Sus esfuerzos irán encaminados a hacer compatibles ambos conceptos. Vemos, por tanto, que dos de las ideas centrales del filósofo de Leonberg chocan en este punto: el *sistema* y la *libertad*.

Schelling continúa: «O se opina que el concepto de libertad se opone al concepto de sistema en general y en sí: esto es extraño, ya que la libertad individual, sin embargo, está unida de algún modo con la totalidad del mundo (...), debe existir algún sistema, al menos en el entendimiento divino, compatible con la libertad»[500]. Debe haber, pues, algún tipo de relación entre la libertad y el sistema, ya que tiene que ser posible explicar la libertad individual dentro de un todo. Como veremos más adelante la incompatibilidad entre el sistema y la libertad se basa en que se identifica el sistema con el panteísmo, concepción que parece desembocar en el determinismo. Para evitar este problema Schelling nos anticipa aquí la que será su solución a esta cuestión: colocar el sistema en el entendimiento divino. Aunque esto no significa que Dios mismo deba ser identificado con el sistema: «En el entendimiento divino hay un sistema, pero Dios mismo no es ningún sistema, sino una vida»[501]. Lo importante para nuestro autor es resaltar la dimensión vital y personal de la divinidad, en oposición al Dios abstracto del idealismo y del mecanicismo.

Schelling también desecha la teoría que dice que no podríamos llegar a conocer en la divinidad el sistema que explica la libertad: «Sostener en general que este sistema nunca podría llegar a ser comprendido por el entendimiento humano, significa de nuevo no afirmar nada; puesto que, según llegue a ser entendida, la afirmación puede ser verdadera o falsa. Depende de la determinación del principio con el que el hombre conoce»[502]. Si

---

499 Cfr. KRINGS, H., «System und Freiheit», en: HENRICH, D. (ed.), *Ist systematische Philosophie möglich?*, Bouvier, Bonn, 1977, pp. 35-51.

500 SW VII, 336-337.

501 SW VII, 399.

502 SW VII, 337.

entendemos la ciencia como un conocimiento matemático carente de vida ciertamente no podremos llegar a comprender el sistema que hay en el entendimiento divino.

Pero existe otra forma de afrontar esta cuestión. Schelling se hace eco de una antigua idea de Sexto Empírico que le permitirá reforzar su teoría y encontrar un camino para conocer el sistema presente en el entendimiento divino: «Una doctrina muy antigua afirma que lo igual es conocido por lo igual (...), comprenderá que el filósofo que sostiene tal conocimiento (divino), es porque sólo él conserva su entendimiento puro y sin oscurecer por la maldad, concibe con el Dios que está en él, al Dios fuera de él»[503]. Nos gustaría destacar el hecho de que podemos obtener ese conocimiento divino porque nosotros también poseemos una naturaleza divina. Esto se explicará diciendo que al principio de la creación el hombre estuvo *en* Dios; gracias a este hecho capital, y si nuestro entendimiento evita caer en el mal, el filósofo podrá acercarnos al conocimiento de la divinidad. Podemos extraer otra conclusión de tipo metodológico. El hombre conoce a Dios conociéndose a sí mismo, ya que ambos son, en cierto sentido, *iguales*. Esto plantea el problema de diferenciar al hombre de Dios; este objetivo se conseguirá gracias a la distinción entre fundamento y existencia, eje básico de toda la investigación. El método antropomorfista será, pues, el camino que debemos seguir para adentrarnos en el conocimiento divino[504].

Otra opinión criticada es la de Fichte: «Sería más breve o más decisivo negar también el sistema en la voluntad o en el entendimiento del ser primigenio; para decir que sólo hay voluntades individuales, cada una de las cuales se constituye para sí en un centro y, según la expresión de Fichte, que el Yo de cada uno es la sustancia absoluta»[505]. Esta tesis

---

[503] Ibíd.

[504] Cfr. HABERMAS, J., *Das absolute und die Geschichte. Von der Zwiespältigkeit in Schellings Denken*, Universität Bonn, Bonn, 1954, pp. 225-231; Cfr. AUGUSTO MÍGUEZ, R., «La antropología filosófica de Schelling en el *Escrito sobre la libertad* de 1809», en: ARREGUI, J. V. (ed.), *Thémata. Debate sobre las antropologías*, nº 35, 2005, pp. 355-359.

[505] SW VII, 377.

es rechazada de pleno ya que no coloca en el centro de su pensamiento filosófico a Dios, sino al Yo, que toma el lugar de la divinidad al ser sustancia absoluta.

La conclusión a la que llega Schelling es la siguiente: «La conexión del concepto de libertad con la totalidad de la concepción del mundo seguramente continuará siendo siempre objeto de una tarea necesaria, sin cuya solución el mismo concepto de libertad vacilaría, perdiendo la filosofía totalmente su valor. Pues esta gran tarea es el único estímulo inconsciente e invisible de toda aspiración de conocimiento, desde la más baja hasta la más elevada»[506]. Si no aclaramos la relación entre la libertad y el sistema la filosofía dejará de tener sentido. La cuestión es de una importancia capital ya que ambos conceptos son básicos para Schelling pero, sin embargo, ambos parecen ser incompatibles. Si no explicamos, pues, la relación entre la libertad y la necesidad no podremos sostener ningún tipo de conocimiento superior: «Sin la contradicción de necesidad y libertad, no sólo la filosofía, sino todo querer superior del espíritu se hundiría en la muerte propia de las ciencias en las cuales esta contradicción no tiene ninguna aplicación»[507].

13. 3. El concepto de sistema según M. Heidegger

Al hilo de la relación entre la libertad y el sistema nos parece pertinente traer a colación el estudio titulado *Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit (1809)* de M. Heidegger[508], donde su autor realiza un profundo análisis del tratado que nos ocupa aquí. No vamos a entrar a valorar la interpretación de Heidegger, nos centraremos sólo en su reflexión sobre el concepto de sistema, ya que nos parece la aportación más interesante de este ensayo. La base de este texto fueron unas lecciones impartidas el semestre de verano

---

506 SW VII, 338.

507 Ibíd.

508 Cfr. SCHEIER, C. A., «Die Zeit der Seysfuge. Zu Heideggers Interesse an Schellings *Freiheitsschrift*», en: BAUMGARTNER, H. M. y JACOBS, W. G. (eds.), *Schellings Weg zur Freiheitschrift. Legende und Wirklichkeit*, Fromman-Holzboog (Schellingiana 5), Stuttgart-Bad Cannstatt, 1996, pp. 28-39.

del año 1936 en la Universidad de Friburgo. Este escrito ocupa un lugar destacado en los estudios sobre la obra de Schelling, no sólo por el hecho de que su autor es uno de los filósofos más importantes del siglo XX, sino porque este ensayo es uno de los culpables de la revitalización de la figura de Schelling y de la *Freiheitsschrift*, considerada por Heidegger como uno de los escritos más relevantes de la historia de la filosofía.

Según la interpretación que Heidegger hace de la historia del pensamiento desde Nietzsche[509] no nos interesa la relación del sistema con la libertad, ya que hemos renunciado a la idea de sistema y a «los valores más elevados»[510]. Para Heidegger ésta es una consecuencia del nihilismo que, según él, impera en su época. A este rechazo del concepto de sistema se suma Kierkegaard, aunque por razones diferentes a las de Nietzsche, ya que identifica sistema con hegelianismo y su oposición se basa en motivos religiosos y no filosóficos.

Heidegger intenta, en primer lugar, responder a la siguiente pregunta: «¿Qué significa "sistema"?»[511]. La respuesta que da es esta: «"Sistema" no es la mera ordenación (*Anordnung*) de unos materiales de enseñanza disponibles con el fin de dar unas simples instrucciones elementales en las ciencias»[512]. Nada tiene que ver, pues, con un orden pedagógico, ya que el sistema trata «de la juntura (*Fuge*) del ente en su entidad (*Seiendheit*)»[513]. Heidegger añade lo siguiente: «Si, de ese modo, el sistema no tiene en su esencia nada de la superficialidad y casualidad de una disposición artificial, de una colocación (*Einfächerung*) de la materia bajo títulos y números, entonces la formación de sistemas se encuentra bajo condiciones totalmente determinadas, y no puede realizarse, desde el punto de vista

509 Cfr. WILSON, J. E., *Schelling und Nietzsche. Zur Auslegung der frühen Werke Friedrich Nietzsches*, Walter de Gruyter, Berlin-New York, 1996.

510 HEIDEGGER, M., *Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, en: *Gesamtausgabe*, V. 42, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1988, p. 39. Traducción española: *Schelling y la libertad humana*, Monte Ávila, Caracas, 1985. Citamos sólo la edición alemana, ya que las citas han sido traducidas por nosotros.

511 Ibíd., p. 44.

512 Ibíd., p. 49.

513 Ibíd., p. 50.

histórico, en cualquier época»[514]. Con esta definición de *sistema* Heidegger nos aleja de la visión superficial que considera que este concepto sólo se refiere a una estructura externa, a la forma como se ordena el conocimiento. Creemos que con esta interpretación nos situamos en el lugar correcto para comprender el concepto de sistema que defiende Schelling.

La posibilidad misma del sistema es un fenómeno que nace con la modernidad. Para Heidegger es un error intentar ver un sistema en la filosofía antigua o medieval: «La posibilidad del sistema del saber y de la voluntad de sistema como un modo de la nueva fundación de la posición del hombre en el ente son algunas de las características de la época moderna. Querer encontrar sistemas en la historia antes de esta época se basa en una incomprensión del concepto de sistema o en una interpretación errónea»[515]. Sólo cuando aparecen en Occidente las condiciones necesarias que provocan el surgimiento de la época moderna se hace posible el sistema. Éste lo encontramos, por lo tanto, en un tiempo histórico determinado. Aunque esto no significa que una filosofía sin sistema carezca de valor: «Hay gran filosofía sin sistema. Toda la filosofía griega es la prueba de ello. El comienzo de la filosofía occidental careció de sistema; pero, sin embargo, precisamente por eso, este filosofar fue completamente "sistemático", es decir, conducido y sostenido por una disposición interna y un orden del preguntar totalmente determinados»[516]. Heidegger diferencia, pues, entre *sistema* y *sistemático*; el primero surge en unas determinadas circunstancias históricas; el segundo se refiere más bien a un orden interno.

El sistema aspira al desarrollo de un conocimiento científico similar al matemático. La pretensión de construir un sistema surge para Heidegger, pues, de la «*supremacía de lo matemático*»[517], convirtiéndose éste en «norma para todo saber»[518]. Esta idea de sistema puede

---

[514] Ibíd.
[515] Ibíd.
[516] Ibíd., p. 47.
[517] Ibíd., p. 52.
[518] Ibíd.

verse claramente en Descartes y, especialmente, en Spinoza, ya que él pretende construir su sistema con un orden geométrico. El sistema, por lo tanto, «es un sistema matemático de la razón»[519]. A la pregunta: «¿Por qué es "el sistema" el grito de lucha y la más íntima exigencia del idealismo alemán?»[520], Heidegger responde de la siguiente forma: «Porque aquí, a las determinaciones del sistema, de tener que ser matemático y un sistema de la razón, hay que añadir a la comprensión esencial que tal sistema sólo puede llegar a ser encontrado y formado si el saber es un saber *absoluto*»[521]. El sistema, pues, alcanza la consideración de conocimiento absoluto, la aspiración máxima del saber sólo puede ser satisfecha a través del sistema: «En el idealismo alemán "el sistema" fue entendido expresamente como exigencia del saber absoluto. El sistema fue incluso, precisamente, la exigencia absoluta y por eso el lema de la filosofía por antonomasia»[522].

El idealismo sólo pudo surgir a partir de la reflexión de Kant sobre la esencia de la razón. Según Heidegger: «Kant descubrió —y esto siempre significa en la filosofía también: dio forma— como ley espiritual, por primera vez, al carácter sistemático interno de la razón»[523]. Gracias a él «"el sistema" deviene el más decisivo objetivo, exigencia y campo de los más elevados esfuerzos del pensamiento»[524]. Pero Kant no pudo llegar a desarrollar un sistema; él, tal como se ha dicho muchas otras veces, abre el camino que permite llegar al idealismo alemán a un conocimiento superior, a pesar de que su propia filosofía no es capaz de alcanzar esa cima del saber.

El sistema puede desarrollarse plenamente en el idealismo alemán porque la filosofía es definida como «*la intuición intelectual de lo absoluto*»[525] superando los límites impuestos por Kant. Por lo tanto: «"El sistema" no es para los pensadores del idealismo

[519] Ibíd., p. 58.
[520] Ibíd., p. 61.
[521] Ibíd.
[522] Ibíd.
[523] Ibíd., p. 66.
[524] Ibíd., p. 67.
[525] Ibíd., p. 74.

alemán ningún marco de la materia del saber, para ellos tampoco es ninguna "tarea literaria", ni una posesión ni algo hecho (*Gemächte*) por un individuo, tampoco es sólo un recurso "heurístico" — el sistema es el todo del ser en la totalidad de su verdad y la historia de la verdad»[526]. Con esta última afirmación de Heidegger podemos comprender perfectamente la importancia del concepto de sistema en la filosofía de Schelling. La compatibilidad de la idea de sistema con la libertad es una cuestión central para nuestro autor; si renunciamos al sistema estamos dejando de lado la posibilidad misma de una filosofía científica, si negamos la libertad caemos en un sistema de pura necesidad.

13. 4. La incompatibilidad entre el panteísmo y la libertad

La problemática de la relación del sistema con la libertad desemboca en el problema del panteísmo. Algunos afirman que: «El único sistema posible de la razón es el panteísmo, pero éste desemboca inevitablemente en el fatalismo»[527]. Schelling cree que la primera parte de esta afirmación es verdadera, pero no considera que el panteísmo tenga que llevarnos a un sistema carente de libertad. Por eso nuestro autor va a analizar en la primera parte de esta investigación diferentes formas de entender el panteísmo, dedicando gran parte de su análisis a la filosofía de Spinoza, hasta ser capaz de encontrar un panteísmo que sea compatible con la libertad y que no caiga en el fatalismo. Por lo tanto, la verdad de esta afirmación «depende de la determinación más detallada del concepto. Pues así no se podrá negar que si el panteísmo no designase nada más que la teoría de la inmanencia de las cosas en Dios, cada parecer de la razón debería relacionarse en algún sentido con esta teoría»[528]. Comprender el concepto de panteísmo de forma precisa será, pues, el objetivo al que Schelling dedicará una parte importante de sus esfuerzos.

[526] Ibíd., p. 84.
[527] SW VII, 338.
[528] SW VII, 339.

Para nuestro autor: «La mayoría, si fueran sinceros, confesarían que, tal como están constituidas sus representaciones, la libertad individual les parece estar en contradicción con casi todos los atributos de un ser supremo como, por ejemplo, la omnipotencia»[529]. De una manera intuitiva parece que el poder total de Dios es incompatible con nuestra libertad individual, ya que «se afirma un poder incondicionado fuera y al lado de lo divino»[530]. La propia vida del ser humano parece depender de manera total de Dios y su libertad parece chocar con la libertad absoluta divina. ¿Si la libertad de Dios es total como puede haber un ser que sea libre y totalmente independiente de Él? Esto sólo se puede solucionar de una forma: «¿Hay otra salida contra esta argumentación más que salvar a los hombres con su libertad en el mismo ser divino, ya que ella no es pensable en oposición a la omnipotencia, que decir que el hombre no está fuera del hombre ni fuera de Dios, sino que es en Dios, y que su misma actividad pertenece a la vida de Dios?»[531]. Esta tesis, sostenida según Schelling también por espíritus religiosos y místicos, será la defendida por nuestro autor. Por lo tanto, se sitúa a la libertad humana en Dios como una forma de hacer compatibles la libertad del hombre y la de la divinidad.

Schelling rechaza también el panteísmo que simplemente identifica las cosas con Dios: «Otra explicación del panteísmo que habitualmente se cree más acertada es, sin embargo, la que sostiene una total identificación de Dios con las cosas, una mezcla de la criatura con el creador, de lo que se deriva una cantidad de afirmaciones violentas e insostenibles»[532]. Esta teoría, por ejemplo, iría en contra de la misma naturaleza de las cosas y de la divinidad; si las cosas son finitas por definición, ¿cómo podemos identificarlas con un ser infinito como Dios? De esta forma se eliminaría la distinción entre el hombre y Dios cayendo en una teoría absurda que tomaría por incondicionado lo que es, por definición, condicionado.

---

529 Ibíd.
530 Ibíd.
531 Ibíd.
532 SW VII, 340.

Spinoza diferencia totalmente entre las cosas y Dios: «Las cosas no son distintas de Dios (...) sólo en grado o por sus limitaciones, sino *toto genere*»[533]. El concepto de las cosas «es un concepto derivado que no sería posible de ningún modo sin el concepto de Dios»[534]. Las cosas para ser dependen de Él, pero Dios sostiene su propia existencia y las cosas existen gracias a la divinidad. Por eso «todas las cosas particulares juntas no pueden constituir a Dios»[535]. También es ridículo sostener que «cada cosa es un Dios modificado»[536], ya que «un Dios modificado, es decir, derivado, no es Dios en sentido propio y eminente»[537]. De esta forma Schelling rechaza lo que él considera formas erróneas de entender la filosofía de Spinoza.

Estas interpretaciones falsas se producen por la «interpretación errónea general del principio de la identidad o del sentido de la cópula en el juicio»[538]. El problema es que se confunde la identidad (*Identität*) con la equivalencia (*Einerleiheit*), decir que dos cosas son idénticas no quiere decir que sean la misma cosa. Si sostenemos que Dios es idéntico al mundo no queremos decir que Dios y las cosas sean iguales, sino que más bien estamos expresando una relación entre ambos que no significa que se deba negar la diferencia entre ellos. Esta idea se entenderá mejor con un ejemplo. Cuando se dice que el bien es el mal esto se interpreta erróneamente, ya que «se niega la eterna diferencia entre lo justo y lo injusto, la virtud y el vicio, como si ambos fueran lógicamente lo mismo»[539]. Según Schelling: «Tales equivocaciones que, si no son malintencionadas, presuponen un grado de minoría de edad dialéctica que la filosofía griega casi había sobrepasado desde sus primeros pasos, convierten en un deber acuciante recomendar un estudio profundo de la lógica. La antigua y profunda lógica distinguía sujeto y predicado como antecedente y consecuente

533 Ibíd.
534 Ibíd.
535 Ibíd.
536 SW VII, 341.
537 Ibíd.
538 Ibíd.
539 Ibíd.

(*antecedents et consequens*) y expresó con ello el sentido real del principio de identidad»[540]. Incluso en una tautología se «piensa seguro en el sujeto de la proposición algo diferente que en el predicado»[541]. Se puede decir también que «sujeto y predicado se oponen como lo que está recogido (*Eingewickelte*) y lo que está desplegado (*Entfaltete*) (*implicitum et explicitum*)»[542]. Schelling rescata de nuevo un conocimiento que, según él, poseían los griegos pero que la filosofía moderna ha olvidado con funestas consecuencias.

Aquellos que sostenían que todo es Dios pueden intentar salvar su interpretación diciendo que «el panteísmo no dice en absoluto que Dios es todo (...) sino que las cosas no son nada, que este sistema suprime toda individualidad»[543]. Pero «si las cosas no son nada, ¿cómo es posible mezclar a Dios con ellas?»[544]. Este nuevo intento de intentar comprender el panteísmo de forma burda acaba fracasando, ya que elimina toda realidad exterior a Dios.

Schelling afirma que «la manifestación más dura de Spinoza es, probablemente, que el ser particular es la sustancia misma considerada en una de sus modificaciones, es decir, en sus consecuencias»[545]. De esta idea no se sigue «que la sustancia infinita considerada en sus consecuencias y que la sustancia infinita considerada absolutamente sean *equivalentes*»[546]. Esta conclusión, nos advierte nuestro autor, «no está, sin embargo, en Spinoza; aquí, en primer lugar, únicamente hablamos del panteísmo en general; después, sólo se pregunta si la opinión presentada es incompatible con el panteísmo en sí»[547].

A pesar de la crítica al idealismo que Schelling desarrolla en este tratado nuestro autor es consciente del avance que ha supuesto esta forma de interpretar la filosofía. No en vano nos dice que el mecanicismo ha sido superado por «la luz más elevada del

540 SW VII, 342.
541 Ibíd.
542 Ibíd.
543 SW VII, 343.
544 Ibíd.
545 SW VII, 344.
546 Ibíd.
547 Ibíd.

idealismo»[548]. Sólo gracias al idealismo podemos hacer compatible la libertad y el panteísmo: «Hasta el descubrimiento del idealismo falta en todos los sistemas modernos el verdadero concepto de libertad»[549]. Estos sistemas sólo conciben la libertad «en el mero dominio del principio de inteligencia sobre los sentidos y los deseos (*Begierden*)»[550]. El idealismo nos permite también alcanzar la siguiente conclusión: «La negación o la afirmación de la libertad se basa en algo completamente distinto de la aceptación o la no aceptación del panteísmo»[551]. Panteísmo que es entendido como «la inmanencia de las cosas en Dios»[552].

Para nuestro autor «la dependencia no anula la independencia, ni anula incluso la libertad»[553]. Que la existencia del hombre dependa de Dios no le resta libertad. Dios sólo se puede revelar en un ser que sea libre como Él lo es: «Dios no es un Dios de los muertos, sino de los vivos. No se puede comprender cómo el más perfecto de todos los seres podría encontrar su goce (*Lust*) en la más perfecta de las máquinas posibles. Cualquier tipo de consecuencia que pueda pensarse de los seres respecto de Dios, nunca puede ser mecánica, ningún mero producir o colocar en el que lo producido no sea nada para sí mismo; tampoco es una emanación en la que lo que emana permanezca lo mismo que lo que ha emanado, o sea, nada propio ni independiente»[554]. El hecho de que el ser humano surja de Dios no puede significar que el hombre sea una máquina o una simple emanación carente de libertad. La libertad humana es necesaria para la propia revelación divina en un ser que al menos es semejante a Él en el hecho de ser libre, aunque la libertad de ambos sea diferente: «La consecuencia de las cosas a partir de Dios es una auto-revelación de Dios. Pero Dios sólo puede llegar a revelarse en lo que es similar a Él, en seres libres que actúan

[548] SW VII, 348.
[549] SW VII, 345.
[550] Ibíd.
[551] Ibíd.
[552] Ibíd.
[553] SW VII, 346.
[554] SW VII, 346-347.

por sí mismos; cuyo ser no tiene más fundamento que Dios, pero que son así como Dios es»[555]. En estas dos últimas citas encontramos varias de las ideas centrales que se desarrollarán en este tratado. Tal como ya hemos comentado antes, vemos la crítica al mecanicismo, a una concepción que reduce el ser humano a una mera consecuencia de Dios carente de vida. También vemos como Schelling postula la necesidad de una auténtica libertad del ser humano para que sea posible la propia auto-revelación de Dios.

La conclusión final a la que llega nuestro autor sobre la incompatibilidad entre el panteísmo y la libertad es la siguiente: «Se contradicen tan poco la inmanencia en Dios y la libertad que precisamente sólo lo libre, y hasta donde es libre, es en Dios; lo no libre, y hasta donde no es libre, es necesariamente fuera de Dios»[556]. La libertad no sólo no se contradice con la inmanencia en la divinidad, sino que sólo es posible gracias a ella. Ahora se debe explicar cómo es posible ese ser *en* Dios del hombre, cómo una naturaleza finita como la nuestra puede formar parte de la divinidad sin mancillarla o sin transformarse a su vez en infinita eliminando toda distinción entre Dios y el hombre. Pero antes de adentrarse en estas cuestiones Schelling expresa su opinión sobre la filosofía de Spinoza.

13. 5. La filosofía de Spinoza: idealismo y panteísmo

La crítica que hace Schelling a Spinoza nos parece una de las más profundas y acertadas que se ha hecho nunca a este autor. Consideramos que logra penetrar en el núcleo central del pensamiento spinozista poniendo de relieve sus carencias y contradicciones. No en vano Spinoza fue un referente básico para el idealismo alemán. La opinión de Schelling sobre el spinozismo es la siguiente: «Este sistema no es un fatalismo porque permita concebir las cosas en Dios; pues, como ya hemos señalado, el panteísmo al menos no hace imposible la libertad formal; luego Spinoza debe ser fatalista por una razón

[555] SW VII, 347.
[556] Ibíd.

totalmente independiente del panteísmo»[557]. El problema, tal como hemos visto antes, no está en la inmanencia, sino en la forma abstracta como se entiende a las cosas que están en Dios y que lleva a Spinoza a una negación de la libertad: «El fallo de su sistema no está, de ninguna manera, en que coloque las cosas *en Dios*, sino en que sean *cosas* — en el concepto abstracto de los seres del mundo, en el de la propia sustancia infinita, que para él es también una cosa. Por eso sus argumentos contra la libertad son totalmente deterministas, de ninguna manera panteístas»[558]. El panteísmo no conduce, tal como creen algunos, al fatalismo. La libertad se anula cuando los objetos son considerados de forma abstracta, como partes inertes del gran engranaje de la naturaleza[559]. La libertad, por lo tanto, sólo es posible cuando el mundo se piensa como *vida*, mundo que puede estar *en* Dios sin por ello dejar de disfrutar de la libertad que le es inherente.

La voluntad, al ser tratada como un elemento más dentro de una naturaleza sometida al rígido principio de causalidad, no permite la libertad humana: «Trata también a la voluntad como una cosa, y entonces demuestra, muy naturalmente, que en cada caso la actuación debe estar determinada por otra cosa, que debe estar determinada de nuevo por otra y así sucesivamente hasta el infinito»[560]. Spinoza no admite la idea de una voluntad autónoma que se determina a sí misma, sino que la considera como una parte de la naturaleza sometida a leyes mecánicas, como un objeto más incapaz de determinarse a sí mismo y de ser libre: «De ahí la falta de vida de su sistema, la insensibilidad de la forma, la pobreza de los conceptos y de las expresiones, la inflexible dureza de las determinaciones, que se entiende perfectamente con su abstracto punto de vista; de ahí también, de forma

---

557 SW VII, 349.

558 Ibíd.

559 Cfr. KONRAD, L., «Natur und Freiheit. Zum Naturbegriff in Schellings Schrift *Ueber das Wesen der menschlichen Freiheit*», en: BAUMGARTNER, H. M. y JACOBS, W. G. (eds.), *Schellings Weg zur Freiheitschrift. Legende und Wirklichkeit*, Fromman-Holzboog (Schellingiana 5), Stuttgart-Bad Cannstatt, 1996, pp. 28-39.

560 SW VII, 349.

totalmente consecuente, su visión mecanicista de la naturaleza»[561]. Si todos los elementos de la naturaleza están sometidos a ese ciego mecanismo la voluntad no es capaz de tomar ninguna decisión libre de la que se pueda hacer responsable. Esta visión sólo puede ser vencida con una «representación dinámica de la naturaleza»[562].

Pero a pesar de estas críticas Schelling considera que la filosofía de Spinoza supone un avance, ya que este sistema permite el surgimiento del idealismo y, por lo tanto, de una filosofía de la naturaleza y de un sistema de la libertad: «El concepto fundamental espinozista, espiritualizado por el principio del idealismo (y convertido en un punto esencial), logró, en el modo superior de contemplación de la naturaleza y en la reconocida unidad de lo dinámico con lo anímico y lo espiritual, una base viva, de donde surgió una filosofía de la naturaleza que pudo perdurar por sí misma, sin duda, como mera física, pero que en relación con el todo de la filosofía siempre fue considerada sólo como una parte de la misma, es decir, como la parte real que llega a ser capaz de elevarse al verdadero sistema de la razón, en el que domina la libertad, sólo añadiéndole la parte ideal»[563]. Gracias al panteísmo de Spinoza el idealismo es capaz de superar la visión mecanicista de la naturaleza propuesta por Descartes y fundamentar una naturaleza viva y dinámica. Pero la filosofía de la naturaleza de Schelling es sólo la parte *real* de la filosofía. Para poder alcanzar el verdadero sistema de la razón hay que añadirle la parte ideal, donde se encuentra la libertad.

Por lo tanto, «la filosofía de nuestra época ha sido elevada hasta este punto por el idealismo: y sólo por éste podemos iniciar verdaderamente la investigación de nuestro objeto»[564]. Aunque esto no significa que hayamos alcanzado un sistema definitivo: «Pero el propio idealismo, que nos ha colocado a este respecto tan alto, y esto es cierto, al cual debemos el primer concepto acabado de libertad formal, no es por sí mismo un sistema acabado y, no obstante, nos deja perplejos en lo que se refiere a la doctrina de la libertad

561 Ibíd.
562 Ibíd.
563 SW VII, 350.
564 SW VII, 351

tan pronto como queremos adentrarnos en una mayor exactitud y determinación»[565]. El idealismo, pues, no es capaz de alcanzar el concepto definitivo de libertad ya que sólo llega a un concepto de *libertad formal*, pero supone un paso adelante en el planteamiento correcto del problema.

El idealismo ha otorgado un lugar central a la libertad en la filosofía y ha alejado el fantasma del determinismo: «La idea de hacer de la libertad de repente el Uno y el Todo de la filosofía ha liberado, en general, al espíritu humano, no sólo en relación consigo mismo, y ha producido en todas las partes de la ciencia un cambio más fuerte que cualquier revolución anterior. El concepto idealista es el único capaz de mantener la filosofía superior de nuestra época y, especialmente, el realismo superior de la misma»[566]. Schelling propone, por tanto, un *realismo superior* que permita superar el mecanicismo y la cosificación de la sustancia en la que cae Spinoza; un realismo superior que sea capaz de elevarse por encima del concepto formal de libertad que postula el idealismo. El idealismo subjetivo de Fichte, a pesar de todas las carencias que Schelling le atribuye, pone también las bases de un concepto superior de libertad al otorgar a esta idea una importancia básica en su pensamiento. Kant, sin embargo, no se «habría elevado a un superior punto de reflexión y por encima de la negatividad que caracteriza a su filosofía teórica»[567].

Schelling llega, pues, a la conclusión de que el panteísmo es perfectamente compatible con el idealismo: «Sería un error pensar que el panteísmo es anulado y destruido por el idealismo; una opinión que sólo podría proceder de la confusión del mismo con un realismo unilateral. Porque para el panteísmo, como tal, le es totalmente indiferente si las cosas singulares están en una sustancia absoluta o, lo mismo, si muchas voluntades singulares son comprendidas en una voluntad primigenia. En el primer caso es realista, en

565 Ibíd.
566 Ibíd.
567 SW VII, 352.

el otro, idealista, pero el concepto fundamental permanecerá el mismo»[568]. Pero el idealismo es insuficiente porque «sólo da, por un lado, el concepto más general de libertad, y por otro lado, el concepto meramente formal. Pero el concepto real y vivo es una capacidad (*Vermögen*) para el bien y para el mal»[569]. Nos encontramos aquí con un momento importante en el desarrollo de nuestra investigación, ya que ésta es la primera definición de libertad que Schelling da en este ensayo. El concepto correcto de libertad, destinado a superar la idea propuesta por el idealismo, es la *capacidad* para elegir entre el bien y el mal. De esta forma la idea de libertad nos conduce al problema filosófico del mal.

13. 6. Spinoza en las *Münchener Vorlesungen* de 1827

Nos gustaría completar la interpretación de Spinoza que Schelling hace en la *Freiheitsschrift* con las reflexiones que dedica a este autor en las lecciones *Zur Geschichte der neueren Philosophie. Münchener Vorlesungen*. A pesar de la distancia que separa ambos escritos, casi veinte años, consideramos que las líneas maestras de la interpretación de Schelling se mantienen intactas, motivo por el cual pensamos que este texto puede ayudarnos en nuestra investigación.

Para Spinoza «Dios era *sólo* el ente que existe necesariamente»[570]. Esta definición de la divinidad nos ha conducido a una «prisión del pensamiento»[571] en la que han caído múltiples sistemas. En este Dios «no hay ni voluntad ni entendimiento; Él es, realmente, sólo el existente (*Existirende*) ciego — podemos decir también: el existente sin sujeto, porque se ha transformado total y completamente en el ser. En la posibilidad hay todavía siempre una *libertad* para el ser y, por tanto, también contra el ser. Pero la posibilidad es aquí

568 Ibíd.
569 Ibíd.
570 SW X, 33.
571 SW X, 34.

devorada por el ser»[572]. Sin sujeto, sin voluntad, no puede haber libertad. Spinoza al definir a Dios como sustancia elimina la posibilidad de que sea causa: «Spinoza llama a Dios *causa sui*, pero en el sentido estricto de que *es* por la mera necesidad de su esencia, por tanto, *sólo es*, sin que pueda llegar a ser entendido como pudiendo ser (como *causa*), la causa ha quedado completamente absorbida por el efecto, y se comporta sólo como *sustancia*»[573]. Esto hace que el sistema caiga en el fatalismo y en la anulación de la libertad; nos lleva, además, al concepto de un Dios abstracto carente de personalidad.

Este sistema nos conduce a un «perfecto quietismo teórico y práctico, que puede parecer benéfico bajo los asaltos del pensamiento que nunca está quieto, que está siempre en movimiento»[574]. Por eso, comenta Schelling, Goethe apreció un «efecto tranquilizador»[575] en el spinozismo; esta tranquilidad intelectual es lo que le da una atrayente sensación de profundidad y lo convierte en el modelo a seguir por todo sistema: «Sin duda, esta calma y tranquilidad del sistema spinozista producen especialmente la imagen de su profundidad, y ha atraído a muchos espíritus con un *encanto* oculto pero irresistible. El sistema spinozista será siempre, en cierto sentido, el *modelo*»[576].

Al sistema spinozista sólo puede oponérsele «un sistema de la libertad (...) que sería verdaderamente lo más elevado»[577]. Schelling considera que su sistema de la libertad es el único que ha superado a este sistema: «El spinozismo, a pesar de los muchos ataques que ha recibido hacia él y de muchas supuestas refutaciones, nunca ha sido superado realmente hasta ahora»[578]. La refutación del panteísmo y de la filosofía de Spinoza en la *Freiheitsschrift* debe ser entendida, por lo tanto, como un paso necesario para alcanzar una cima superior en la filosofía, una cumbre que nadie había escalado antes que Schelling; el spinozismo es

572 SW X, 34-35.
573 SW X, 35.
574 Ibíd.
575 Ibíd.
576 Ibíd.
577 SW X, 36.
578 Ibíd.

un abismo que debe ser superado para alcanzar el supremo sistema de pensamiento: «No puede tener ninguna esperanza de progresar en la verdad y la perfección de la filosofía el que no se ha sumergido, por lo menos una vez, en el abismo del spinozismo»[579].

La serenidad spinozista se consigue pagando un alto precio por ella: «Al precio de sostener que Dios es una mera sustancia, no una causa libre; por eso las *cosas* sólo pueden tener con Él una relación como la que tienen con la sustancia, pero no como causa. Dios no es el espíritu que crea o produce libremente, capaz de actuar fuera de sí, fuera de su ser inmediato. Él está totalmente encerrado en su ser inmemorial»[580]. La relación de las cosas con Dios es una relación mecánica, ya que una divinidad desprovista de cualquier personalidad no es capaz de ninguna libertad: «Las cosas pertenecen a la naturaleza divina y se siguen de ella como las afecciones del triángulo se siguen de la naturaleza del triángulo y pertenecen a ella, es decir, entre Dios y las cosas no hay ninguna conexión libre, sino una conexión *necesaria*»[581]. El problema básico del sistema de Spinoza es su concepto de sustancia (Dios). Este pensador, según la opinión de Schelling, elimina la posibilidad de que Dios sea causa libre, ya que le niega cualquier voluntad.

Spinoza «sin duda acepta intermediarios entre las cosas concretas mismas y Dios, es decir, no permite que las cosas procedan *directamente* de Dios»[582]. Estos intermediarios son «la extensión infinita y el pensamiento infinito, que, como él dice, son los atributos inmediatos de Dios o de la sustancia infinita»[583]. Para Spinoza el *objeto* de Dios sería la extensión infinita y el *sujeto* el pensamiento infinito. El problema es que «la sustancia de Spinoza es un sujeto-objeto, pero en la cual se ha perdido totalmente al sujeto»[584]. El spinozismo acepta la división cartesiana entre pensamiento y extensión, pero con una importante matización: «Para Descartes el pensamiento está fuera de Dios, para Spinoza es

579 Ibíd.
580 Ibíd.
581 SW X, 37.
582 Ibíd.
583 Ibíd.
584 SW X, 38.

Dios mismo el pensamiento infinito y la misma extensión infinita»[585]. La concordancia (*Übereinstimmung*) de pensamiento y extensión se da en la «identidad de la sustancia. La verdadera idea de Spinoza es, por tanto, una unidad absoluta de la sustancia junto a una oposición absoluta (exclusión recíproca) de los atributos»[586]. Y esta unidad carece totalmente de vida: «Pero la unidad entre ambos atributos es, pues, una mera unidad formal y externa, no una unidad puesta en ellos mismos y, en este sentido, inmanente y sustancial. La dualidad, que él pone en la unidad, no funda una pulsación real, una verdadera vida, pues los opuestos permanecen muertos e indiferentes mutuamente»[587].

La sustancia de Spinoza es completamente inmóvil: «El Dios de Spinoza está todavía completamente hundido en la sustancialidad y, de ese modo, en la inmovilidad. Pues la movilidad (= posibilidad) está sólo en el sujeto. La sustancia de Spinoza es un mero objeto»[588]. Este concepto de sustancia hace que su sistema sea «un sistema de la necesidad. Pero dentro de estos límites es también un sistema no desarrollado. Sobre todo porque la sustancia en él es totalmente inmóvil, la sustancia muerta, que existe *sólo* inmóvil, perdida en su ser»[589].

La filosofía spinozista responde claramente al modelo de sistema que Heidegger atribuye a la filosofía moderna: un sistema que se inspira en la matemática para alcanzar un rigor científico. Los ejemplos geométricos que nos encontramos en multitud de escritos de Spinoza son una buena prueba de ello[590]. Esta forma de concebir la libertad anula la libertad y la personalidad de Dios reduciéndolo a un mero concepto incapaz de relacionarse con el mundo. Para superar esta concepción Schelling propone un Dios que sea vida y amor, que esté sometido al devenir; sólo de esta forma podremos hablar de libertad.

---

585 Ibíd.
586 Ibíd.
587 SW X, 38-39.
588 SW X, 40.
589 SW X, 47.
590 Cfr. SW X, 43.

13. 7. Crítica a varias teorías sobre el origen del mal

Retomemos el hilo del tratado y centrémonos en uno de los temas clave de esta obra: el problema del mal. Si el concepto de libertad está estrechamente relacionado con la inmanencia en Dios y si, además, la libertad es definida como una capacidad para elegir entre el bien y el mal, se plantea la cuestión de explicar cómo se relaciona el mal con la divinidad. Hay dos formas de afrontar esta problemática: «O se admite que existe un mal real, y así es inevitable colocar el mal en la sustancia infinita o en la voluntad originaria misma, con lo cual el concepto de un ser absolutamente perfecto es destruido totalmente; o se debe negar de algún modo la realidad del mal, con lo que desaparece, al mismo tiempo, el concepto real de libertad»[591]. Este problema es de muy difícil solución, el propio Schelling es plenamente consciente de ello: «Este es el punto de más profunda dificultad en toda la doctrina de la libertad, que ha sido sentido desde siempre, y que afecta no sólo a este o aquel sistema sino, en mayor o menor medida, a todos»[592].

Si sostenemos una participación de Dios en el obrar de la criatura, afirmando su dependencia de la divinidad pero también su libertad, «Dios aparece innegablemente como coautor del mal»[593], cosa que no podemos admitir. Otra opción posible es decir «que en todo el mal no hay nada positivo o, expresado de otra manera, que el mal no existe de ningún modo (tampoco con y en algo positivo), sino que todos los actos son más o menos positivos, y la diferencia entre ellos es un mero *plus* o *minus* de perfección, por lo que no se fundamenta ninguna oposición y, por tanto, el mal desaparece totalmente»[594]. Según esta interpretación, que es la que sostiene Spinoza, «lo que nosotros llamamos mal es sólo un

591 SW VII, 353.
592 Ibíd.
593 Ibíd.
594 SW VII, 353-354.

grado menor de perfección, pero que únicamente aparece como una carencia por nuestra comparación, pero no lo es en la naturaleza»[595].

Podríamos resolver el problema diciendo: «Lo positivo que procede de Dios es la libertad, que en sí es indiferente frente al mal y el bien. Pero si no se piensa esta indiferencia sólo de forma meramente negativa, sino como una capacidad viva y positiva para el bien y para el mal, no se puede comprender cómo podría derivarse de Dios, que es considerado la más pura bondad, una capacidad para el mal. De lo dicho se infiere, digámoslo de pasada, que si la libertad es realmente lo que debe ser según este concepto (y lo es infaliblemente), entonces probablemente no será correcta la deducción, intentada arriba, consistente en que la libertad se deriva de Dios; pues si la libertad es una capacidad para el mal debe tener una raíz independiente de Dios»[596]. En esta cita vemos como Schelling nos anticipa la solución al problema del mal que irá desarrollando a lo largo del tratado: el mal tiene una raíz independiente de Dios. Esta idea puede conducirnos a la equivocación de creer que Dios no es libre, ya que con la definición que se ha dado de libertad, Dios, para ser libre, debe poseer la capacidad para el bien, pero también para el mal. Por eso debemos señalar que la definición de libertad de Schelling no se refiere a la realidad *efectiva* del mal, sino sólo a su posibilidad *formal*. Dios tiene en sí la capacidad para el mal, aunque el mal no llega a ser una realidad en Él.

El sostener que hay un principio independiente de Dios del cual surge el mal nos podría «lanzar a los brazos del dualismo. Pero este sistema, cuando es pensado realmente como la doctrina de dos principios absolutamente diferentes e independientes el uno del otro, es sólo un sistema de autodesgarramiento y desesperación de la razón»[597]. Merece la pena retener esta reflexión, ya que jugará un papel fundamental en el desarrollo de toda la investigación. Schelling está absolutamente en contra del dualismo y, sin embargo, su

---

595 SW VII, 354.
596 Ibíd.
597 Ibíd.

estructura teórica se basará en dos principios totalmente diferenciados: el fundamento y la existencia. Por eso nuestro autor se verá obligado a buscar un fundamento anterior a estos dos principios que le permita superar un dualismo que no está dispuesto a aceptar.

Otra forma de explicar el origen del mal es a través de la doctrina de la emanación. Esta teoría puede ser interpretada de tres formas distintas. La primera de ellas afirma que Dios aleja a las cosas de sí arrojándolas al mal: «O es un alejamiento involuntario por parte de las cosas, pero no por parte de Dios; así son expulsadas por Dios al estado de la infelicidad y la maldad, Dios es, por tanto, el autor de este estado»[598]. Segunda opción: «O es un alejamiento involuntario por ambos lados, provocado tal vez por una abundancia excesiva de la esencia, como lo expresan algunos; una idea totalmente insostenible»[599]. La tercera explicación, también descartada por Schelling por considerar que nada aclara, es la siguiente: «O es voluntario por parte de las cosas un separarse de Dios, por tanto, la consecuencia de una culpa de la que se sigue siempre una profunda caída: esta primera culpa es ya, por sí misma, precisamente el mal y por eso no permite ninguna explicación de su origen»[600].

Este repaso a diferentes formas erróneas, según la interpretación de Schelling, de explicar el origen del mal no podía pasar por alto el idealismo, que tampoco es capaz de dar una respuesta satisfactoria a esta cuestión. Para explicar el origen del mal «tampoco las generalidades del idealismo pueden proporcionar aquí ninguna ayuda»[601]. Este sistema, si no toma como base un realismo vivo, acaba cayendo en una abstracción vacía: «Dios es algo más real que un mero orden moral del mundo, y posee en sí otro tipo totalmente distinto y más vivo de fuerzas de movimiento de las que le atribuye la pobre sutileza de los idealistas abstractos. El horror contra todo la real, que piensa que lo espiritual se ensucia por cualquier roce con el mismo, no debe tampoco cegar, naturalmente, la visión en cuanto al

598 SW VII, 355.
599 Ibíd.
600 Ibíd.
601 SW VII, 356.

origen del mal»[602]. El problema del mal es dejado de lado por el idealismo por su aversión a lo real, pero sólo uniendo al idealismo y al realismo es como podremos conseguir el realismo superior que sea capaz de asumir en él un fundamento vivo: «El idealismo, si no conserva como base un realismo vivo, deviene en un sistema vacío igual que el leibniziano y el spinozista, o cualquier otro sistema dogmático. Toda la filosofía moderna europea desde sus comienzos (con Descartes) posee este defecto común: que la naturaleza para ella no existe y que carece de un fundamento vivo. El realismo de Spinoza es, de ese modo, tan abstracto como el idealismo de Leibniz. El idealismo es el alma de la filosofía; el realismo su cuerpo; sólo ambos juntos forman un todo vivo»[603].

El análisis de Schelling lo que quiere es constatar la realidad de un fracaso, pretende mostrar la incapacidad de dar una respuesta satisfactoria a un problema que recorre toda la historia de la filosofía. Si Dios es el creador del mundo, ¿cómo se explica que exista el mal en el mundo que Él ha creado? ¿Debemos pensar, por lo tanto, que Dios es el culpable, al menos indirectamente, del mal? Esa es una conclusión que pocos, por no decir nadie, estarían dispuestos a admitir. Schelling, pues, pretende afrontar esta difícil tarea mostrando que el mal es un principio independiente de Dios que está dentro de todos nosotros.

13. 8. La distinción entre el fundamento y la existencia

Con el repaso a distintas formas erróneas de explicar el origen del mal nuestro autor finaliza la fase introductoria de la investigación para adentrarse en el núcleo de la misma. Esta parte comienza con una reflexión sobre la filosofía de la naturaleza. Sólo gracias a ella podemos alcanzar la filosofía superior: «Sólo a partir de los principios de una verdadera filosofía de la naturaleza se puede desarrollar ese modo de ver las cosas que satisfaga

602 Ibíd.
603 Ibíd.

perfectamente la tarea que tiene lugar aquí»[604]. Hasta el momento sólo unos pocos «espíritus aislados»[605] fueron capaces de buscar «el fundamento vivo de la naturaleza y, en oposición a los dogmáticos y a los idealistas abstractos, que los expulsaban como místicos, fueron (...) filósofos de la naturaleza»[606]. Nuestro autor se muestra muy interesado en indicar la continuidad que hay entre la filosofía de la naturaleza y la filosofía de la libertad. Es de su concepción de la naturaleza, según nuestra interpretación, de donde Schelling extrae el concepto de "vida" que pretende aplicar a Dios y al hombre. La visión mecanicista de la naturaleza desemboca en una concepción abstracta y vacía de Dios; aplicando, pues, esta noción de vida y de devenir se pretende superar esa interpretación equivocada de la divinidad.

Según Schelling: «La filosofía de la naturaleza de nuestro tiempo ha formulado la distinción, por primera vez en la ciencia, entre el ser en tanto que existe y el ser en tanto que mero fundamento de la existencia»[607]. Esta diferencia entre el fundamento y la existencia[608], tal como veremos, es la clave de bóveda sobre la que Schelling sustentará su edificio teórico, ya que ella es la que le permitirá dar una explicación del origen del mal y diferenciar a Dios del hombre. Nuestro autor nos aclara esta distinción de la siguiente forma: «Como no hay nada anterior o exterior a Dios, éste debe tener el fundamento de su existencia en sí mismo. Esto lo dicen todas las filosofías; pero ellas hablan de este fundamento como de un mero concepto, sin hacer de él algo real y efectivo. Ese fundamento de su existencia que Dios tiene en sí no es Dios considerado absolutamente, es

---

604 SW VII, 357.

605 Ibíd.

606 Ibíd.

607 Ibíd.

608 Cfr. MARQUARD, O., «Grund und Existenz in Gott (350-364)», en: HÖFFE, O. y PIEPER, A. (eds.), *F. W. J. Schelling. Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, Akademie Verlag, Berlin, 1995, pp. 55-59.

decir, en tanto que existe; pues es sólo el fundamento de su existencia, Él es la *naturaleza* en Dios; un ser inseparable de Él pero, sin embargo, diferente de Él»[609].

La relación entre el fundamento de Dios y su existencia es explicada por Schelling utilizando una analogía: «Esta relación puede explicarse analógicamente a través de la relación en la naturaleza entre la fuerza de la gravedad y la luz. La fuerza de la gravedad precede a la luz como su eterno fundamento oscuro, que no es *actu* mismo, y se escapa en la noche mientras sale la luz (lo existente)»[610]. La gravedad es el fundamento y la luz la existencia. El fundamento no es acto y se acerca, según nuestro punto de vista, al concepto de potencia, eso sí, una potencia que sólo es posible porque el acto existe y posibilita a su vez la existencia misma de la potencia, del fundamento. Schelling se esfuerza en señalar que no hay ninguna prioridad metafísica ni precedencia en el tiempo entre ambos. Anular esa posible subordinación o derivación de un principio sobre otro es de vital importancia para nuestro autor; si él admitiera esa diferencia nos encontraríamos con que la existencia de Dios sería derivada y no originaria, dependiendo del fundamento que la precede. Sin embargo, creemos que esta interdependencia entre el fundamento y la existencia de Dios es difícil de admitir sin, a su vez, aceptar al menos una prioridad ontológica de uno de los principios, sin admitir que el fundamento precede a la existencia de Dios. Creemos que la búsqueda de la interdependencia total entre estos principios responde más bien a exigencias teóricas que a la propia coherencia del sistema. Schelling no está dispuesto a admitir un fundamento del cual surja la existencia de Dios: «Por lo demás, en lo que concierne a tal precedencia, no se puede pensar ni una precedencia en el tiempo ni en una prioridad de la esencia. En el círculo del que todo deviene no hay ninguna contradicción en que lo que crea a lo Uno sea engendrado a sí mismo de nuevo por él. Aquí no hay ningún primero ni ningún segundo porque todo se presupone mutuamente, ninguno es el otro y no puede ser, sin embargo, sin el otro. Dios tiene en sí un fundamento interno de su existencia que le

[609] SW VII, 357-358.
[610] SW VII, 358.

precede en tanto que existente; pero, del mismo modo, Dios es de nuevo el *prius* del fundamento, mientras que el fundamento como tal no podría ser si Dios no existiera como *actu*»[611].

Respecto a la relación de las cosas con Dios Schelling afirma lo siguiente: «Primero hay que suprimir totalmente el concepto de inmanencia, hasta donde se quiera expresar de esa forma tal vez un modo de comprensión muerto de las cosas en Dios. Reconocemos, más bien, que el concepto de devenir es el único adecuado a la naturaleza de las cosas. Pero ellas no pueden devenir en Dios considerado absolutamente, puesto que son diferentes de Él *toto genere* o, dicho más correctamente, son infinitamente diferentes de Él. Para estar separadas de Dios tienen que devenir en un fundamento diferente de Él. Pero, sin embargo, como nada puede existir fuera de Dios, esta contradicción sólo puede resolverse teniendo las cosas su fundamento en lo que, en Dios mismo, no es Él mismo, es decir, en lo que es el fundamento de su existencia»[612]. Las cosas tienen su fundamento no en Dios en cuanto existente, sino en su fundamento. Schelling utiliza la división entre el fundamento y la existencia para solventar el problema de la relación de las cosas con Dios en la propia inmanencia divina. Pero esto nos conduce a una interpretación donde debemos entender que hay un Dios-fundamento y un Dios-existencia; el Dios-fundamento nos permitiría explicar de forma satisfactoria el problema de la existencia de las cosas en el seno de la divinidad manteniendo la separación con el Dios-existencia.

Esto puede ser explicado con conceptos humanos: «Si queremos aproximar este ser a lo humano podemos decir: es el anhelo (*Sehnsucht*) que siente el Uno eterno de engendrarse a sí mismo. El anhelo no es el Uno mismo, pero sí es igualmente eterno con él. Quiere engendrar a Dios, es decir, a la unidad insondable, pero la unidad no está todavía en él mismo. Por eso es, considerado en sí mismo, también voluntad; pero voluntad en la que no hay ningún entendimiento y, así pues, una voluntad que no es subsistente por sí misma

[611] Ibíd.
[612] SW VII, 358-359.

ni perfecta, ya que el entendimiento es, realmente, la voluntad en la voluntad. Sin embargo, es una voluntad del entendimiento, o sea, anhelo y deseo del mismo»[613]. Schelling sostiene, por lo tanto, que «de esta ausencia de entendimiento nació, en el sentido propio, el entendimiento. Sin esta oscuridad precedente no hay ninguna realidad para la criatura; las tinieblas son su necesario patrimonio»[614]. Con esta explicación el fundamento es caracterizado de forma más precisa. Nos es presentado como una voluntad sin entendimiento, como un ansia de creación, como una especie de anhelo que busca salir de sí para elevarse a la existencia de Dios. Esta explicación nos refuerza en nuestra idea de que el Dios-fundamento es ontológicamente anterior al Dios-existencia; en contra del propio Schelling, que se esfuerza en igualar a ambos principios.

13. 9. La creación de Dios y del hombre

La distinción entre el fundamento y la existencia provoca un movimiento reflexivo en el cual Dios se crea *a* sí mismo *en* sí mismo. El Dios-existencia es posible gracias al Dios-fundamento. Dios no puede contemplar un objeto distinto de Él mismo, ya que esto iría en contra de su naturaleza perfecta. Schelling, al pretender explicar, nada más y nada menos, que el propio nacimiento de Dios se ve obligado a escindir a la divinidad en dos: un Dios donde *se crea* a Dios (fundamento) y un Dios que *es creado* (existencia); esto le conduce a un sistema dualista del que difícilmente podrá escapar y que le llevará a buscar un principio anterior que pueda retornar una unidad final al sistema: «Pero en virtud del anhelo, que es como fundamento todavía oscuro la primera emoción de la existencia divina, se origina en Dios mismo una representación reflexiva interna por la cual, al no poder tener allí ningún otro objeto que Dios, Dios mismo se ve en una imagen. Esta representación es lo primero donde Dios, considerado absolutamente, se hace realidad,

613 SW VII, 359.
614 SW VII, 360.

aunque sólo en Él mismo; está al principio cerca de Dios y es Dios mismo engendrado *en* Dios»[615].

El proceso de creación del hombre a partir del fundamento oscuro es narrado por Schelling de la siguiente forma: «Pues mientras el entendimiento o la luz situada en la naturaleza inicial excita al anhelo que pretende regresar en sí mismo a la separación de las fuerzas (a dejar la oscuridad), pero precisamente en esta separación resalta la unidad encerrada de lo separado, el rayo de esperanza oculto, así se produce de esta forma al principio algo concebible e individual, y no por una representación externa, sino por una verdadera *construcción interna* (*Ein-Bildung*)»[616]. Es el entendimiento, que podemos interpretar como el principio activo de la existencia, el que provoca una separación de la unidad del fundamento. Vemos aquí en acción a dos fuerzas: el *anhelo* y el *entendimiento*. La primera aspira a mantenerse en la unidad originaria y la segunda es la que provoca que exista algo concreto. Gracias a la escisión de estas fuerzas surge en la naturaleza el cuerpo y el alma: «Puesto que lo producido se forma en la naturaleza, o dicho de forma todavía más correcta, se produce por un despertar, mientras que el entendimiento pone de relieve la unidad oculta en el fundamento separado o la idea. Las fuerzas desunidas en esta separación (pero no completamente apartadas unas de otras) son la materia a partir de la cual se configura después el cuerpo; pero el vínculo vivo originado en la separación, nacido de la profundidad del fundamento natural como punto central de las fuerzas, es el alma»[617].

El hombre «tiene en sí un doble principio que, sin embargo, en el fundamento es sólo uno y el mismo»[618]. Este principio doble consiste en las dos fuerzas contrapuestas que ya hemos señalado y que se mantienen unidas en el fundamento primigenio. La posesión de estos dos principios es lo que transforma al hombre en algo excepcional, ya que ninguna otra criatura de la naturaleza posee en sí la luz y la oscuridad, el fundamento y la existencia:

615 SW VII, 360-361.
616 SW VII, 361.
617 SW VII, 362.
618 Ibíd.

«Esta elevación del centro más profundo a la luz no sucede en ninguna de las criaturas visibles por nosotros, excepto en el hombre. En el hombre está todo el poder del principio oscuro y de la misma forma, a la vez, toda la fuerza de la luz. En él está el abismo más profundo y el cielo más elevado, o ambos centros»[619]. El ser humano posee, por lo tanto, un principio independiente de Dios: «Debido a que procede del fundamento (a que es criatura), el hombre posee en sí un principio independiente respecto a Dios; pero a causa de que este principio —sin que por eso deje de ser oscuro en su fundamento— se transfigura en luz, surge a la vez en él algo más elevado, el *espíritu*»[620].

La contraposición entre la luz-entendimiento-existencia y la oscuridad-anhelo-fundamento permite a Schelling explicar la definición de la libertad como una capacidad para el bien y para el mal, permitiéndole también diferenciar al hombre de Dios: «Si la identidad de ambos principios fuera en el espíritu del hombre tan indisoluble como en Dios, no habría ninguna diferencia, es decir, Dios no se revelaría como espíritu. Aquella unidad, que es inseparable en Dios, debe ser, por consiguiente, separable en el hombre, — y ésta es la posibilidad del bien y del mal»[621]. En Dios estos dos principios son idénticos pero, tal como nos aclaró nuestro autor anteriormente, no debemos interpretar la identidad como indiferencia ni deducir de esto su inexistencia, sino que Dios posee en sí, unidas, dos fuerzas que están separadas en el hombre y que posibilitan que éste pueda optar entre el bien y mal[622].

13. 10. La inversión de los principios

---

619 SW VII, 363.

620 Ibíd.

621 SW VII, 364.

622 Cfr. JANTZEN, J., «Die Möglichkeit des Guten und des Bösen (350-364)», en: HÖFFE, O. y PIEPER, A. (eds.), *F. W. J. Schelling. Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, Akademie Verlag, Berlin, 1995, pp. 61-90; Cfr. ŽIŽEK, S., *The Indivisible remainder. An Essay on Schelling and Related Matters*, Verso, London-New York, 1996, pp. 63-67; Cfr. MARX, W., «Das Wesen des Bösen und seine Rolle in der Geschichte in Schellings Freiheitsabhandlung», en: HASLER, L. (ed.), *Schelling: seine Bedeutung für eine Philosophie der Natur und der Geschichte: Referate und Kolloquien der Internationalen Schelling-Tagung Zürich 1979*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1981, pp. 49-69.

De esta forma Schelling puede explicar «la posibilidad del mal»[623] y hace comprensibles «la separabilidad de los principios»[624], aunque deja para más adelante la explicación de la realidad efectiva del mal. Nuestro autor nos aclara aquí que el principio independiente de Dios que el hombre posee es la *mismidad*[625], que unida con lo que Schelling llama "el principio ideal", se convierte en espíritu y crea la personalidad del ser humano: «El principio alzado del fundamento de la naturaleza, por medio del cual el hombre está separado de Dios, es la mismidad (*Selbstheit*) en él, que por la unidad con el principio ideal deviene espíritu. La mismidad *como tal* es espíritu o el hombre es espíritu como un ser egoísta, particular (separado de Dios), tal unión constituye justamente la personalidad»[626].

Pero cuando el ser humano deja de ser un instrumento de la voluntad universal es cuando surge el mal: «Pero a causa de que la mismidad es espíritu, se alza al mismo tiempo desde lo criatural (*Kreatürlichen*) a lo supracriatural (*Überkreatürlichen*), es voluntad que se ve a sí misma en la libertad completa, no es instrumento de la voluntad universal que crea en la naturaleza, sino que está por encima y fuera de toda naturaleza»[627]. La contraposición que maneja Schelling opone a la *voluntad particular* la *voluntad universal*. Ella es la que le permite explicar el mal como el intento de la voluntad particular de alejarse del centro. Aclaremos que quiere decir Schelling cuando se refiere al centro y la periferia. La *periferia* es el ser del hombre como criatura fuera del fundamento; allí su voluntad «es una mera voluntad particular, no libre, sino ligada»[628]. El *centro* es el fundamento y «es voluntad universal»[629].

---

623 SW VII, 364.
624 Ibíd.
625 Cfr. PIEPER, A., «Zum Problem der Herkunft des Bösen I: Die Wurzel des Bösen im Selbst (364-382)», en: HÖFFE, O. y PIEPER, A. (eds.), *F. W. J. Schelling. Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, Akademie Verlag, Berlin, 1995, pp. 91-110.
626 SW VII, 364.
627 Ibíd.
628 SW VII, 365.
629 Ibíd.

El mal, la separación del fundamento y la existencia, se produce cuando la voluntad particular aspira a «ser también en la periferia o como criatura (...) lo que sólo es mientras permanece en el centro»[630]. Así es como se produce «una disolución de los principios indisolubles en Dios»[631]. Y esto no sucede «si, al contrario, la voluntad propia del hombre permanece en el fundamento como voluntad central, perdurando la relación divina entre los principios (...), y si en lugar del espíritu de la discordia, que quiere separar el principio propio del general, gobierna en ella el espíritu del amor, entonces se mantiene la voluntad en una condición y orden divinos»[632].

El mal, que se puede definir como una «sublevación de la voluntad propia»[633], aparece porque el hombre busca invertir los principios que conforman su naturaleza: «La voluntad, que sale de su sobrenaturalidad para hacerse a la vez, como voluntad universal, particular y constitutiva de la criatura, aspira a invertir la relación entre los principios, a elevar al fundamento por encima de la causa y a utilizar el espíritu, que sólo recibió para el centro, fuera del mismo y contra la criatura, lo que deriva en el desorden en ella misma y fuera de ella»[634].

Schelling también señala que debemos entender la voluntad como algo capaz de unir fuerzas vivas: «La voluntad del hombre es considerada como un vínculo entre fuerzas vivas; mientras ella misma se mantenga en la unidad con la voluntad universal, esas fuerzas perdurarán en la medida y el equilibrio divinos. Pero apenas se abandona la voluntad propia del centro, que es su sitio, se abandona también el vínculo de fuerzas; en su lugar impera una mera voluntad particular, que no puede unir más a las fuerzas, como la voluntad original, y que, por lo tanto, debe aspirar a formar o a reunir una vida propia y particular a partir de las fuerzas separadas, a partir del ejército sublevado de deseos y apetitos (*Lüste*)

630 Ibíd.
631 Ibíd.
632 Ibíd.
633 Ibíd.
634 Ibíd.

(...), lo que es posible sólo si el primer vínculo de fuerzas, el fundamento de la naturaleza, perdura todavía en el mal. Pero no puede ser ninguna verdadera vida, pues sólo puede existir en la relación originaria, nace, sin duda, una vida propia, pero falsa. Una vida de mentira, fruto de la inquietud y la corrupción»[635].

Este concepto de mal, señala Schelling, «ha sido destacado en las épocas modernas, en particular por Franz Baader»[636]. Las demás concepciones del mal son incapaces para nuestro autor de elaborar un concepto correcto del mal y lo acaban reduciendo a una «imperfección de la criatura»[637]. Un ejemplo de esto lo constituye la filosofía de Leibniz[638]. Este pensador sostiene que el mal procede «de la naturaleza ideal de la criatura, en tanto que depende de las verdades eternas que están incluidas en el entendimiento divino, pero no de la voluntad de Dios»[639]. Para Leibniz «el entendimiento crea el principio del mal, aunque por eso él mismo no se convierta en malo (...). Esta única posibilidad no ha sido producida por Dios, ya que el entendimiento no es su propia causa»[640]. Pero esta explicación del mal es insuficiente para Schelling: «El mal, que sólo puede provenir de aquel fundamento ideal, acaba, por el contrario, siendo reducido de nuevo a algo meramente pasivo, a limitación, carencia, privación, conceptos que contradicen completamente la verdadera naturaleza del mal»[641]. El hecho de que sólo el hombre, cima de la creación divina, sea capaz del mal indica para Schelling que el fundamento del mal «no puede estar situado de ninguna manera en la carencia o la privación»[642]. Sin embargo: «Leibniz trata de todas las maneras de hacer explicable cómo podría nacer el mal a partir de una carencia natural. La voluntad, dice él, tiende hacia la voluntad general, y debe desear la perfección,

---

635 SW VII, 365-366.
636 SW VII, 366.
637 SW VII, 367.
638 Cfr. JIMÉNEZ GARCÍA, J. C., «El principio de razón suficiente: Leibniz versus Schelling (I, II y III)», en: *Contextos*, XVII-XVIII/33-36, 1999-2000, pp. 85-152.
639 SW VII, 367.
640 SW VII, 368.
641 Ibíd.
642 Ibíd.

cuya suprema medida está en Dios; pero si permanece cautivada en la lujuria de los sentidos, perdiendo los bienes más elevados, entonces la carencia de esta aspiración es la privación en la que consiste el mal»[643].

Otra forma de explicar el mal que Schelling critica es la que sostiene que «el único fundamento del mal se encuentra en la sensualidad y en la animalidad, o el principio terrestre, puesto que no contraponen al cielo el infierno, como es debido, sino a la tierra. Esta presentación es una consecuencia natural de la doctrina según la cual la libertad consiste en el mero dominio del principio inteligible sobre los apetitos y las inclinaciones sensibles y el bien surge de la razón pura»[644]. Con esta teoría «el mal es totalmente anulado»[645], ya que no explica su fundamento al concebirlo como una debilidad de la voluntad.

13. 11. La realidad efectiva del mal

Hasta este momento Schelling se ha dedicado a mostrar la posibilidad del mal, no su realidad efectiva. Ahora se trata de descubrir como el mal ha «nacido en la creación»[646]. Para que esto suceda es necesario diferenciar al hombre de Dios. Tal como hemos afirmado antes, la diferencia entre ambos radica en que la unidad de principios que es indisoluble en Dios es separable en el hombre. Y esto es lo que permite la revelación divina, que Dios salga de sí y pueda manifestarse verdaderamente. Revelación que tiene que acontecer, ya que «Dios debe revelarse necesariamente»[647].

---

643 SW VII, 369.
644 SW VII, 371.
645 Ibíd.
646 SW VII, 373.
647 SW VII, 374.

Según Schelling «debe haber por eso un fundamento general de la solicitación, de la tentación al mal»[648]. Mal que es caracterizado como el deseo de retorno al caos inicial: «Todo mal ambiciona volver al caos, es decir, a aquel estado donde el centro inicial todavía no estaba subordinado a la luz, y es una ebullición del centro del anhelo carente todavía de entendimiento»[649]. El mal sólo aparece en el hombre, en la criatura, no en Dios[650], ya que éste sólo es posible donde hay una dualidad de principios: «El mal, como tal, sólo puede originarse en la criatura, puesto que sólo en ella luz y oscuridad, o ambos principios, pueden estar unidos manteniéndose separados. El ser fundamental inicial nunca puede ser malo en sí, ya que no hay en él ninguna dualidad de principios»[651]. Dios no desea el mal, pero dentro de Él, aunque sea distinto de Él hay un fundamento necesario para que Dios pueda existir: «Dios como espíritu (el eterno vínculo de ambos) es el más puro amor, pero en el amor no puede haber nunca una voluntad para el mal, como tampoco en el principio ideal. Pero por eso Dios mismo necesita un fundamento para poder ser, un fundamento que no sólo esté fuera de él, sino en él, y posee en sí una *naturaleza* que, aunque perteneciente a él mismo, es, sin embargo, diferente de él»[652]; ésta lleva a nuestro autor a diferenciar entre la voluntad del amor y la voluntad del fundamento; ambas se precisan mutuamente y una no puede anular a la otra.

El fundamento es descrito por Schelling como algo irracional y casual: «Lo irracional y lo casual, que aparece unido a lo necesario en la formación de los seres, especialmente con los orgánicos, prueba que no es una mera necesidad geométrica la que ha actuado aquí, sino que la libertad, el espíritu y la voluntad propia eran los que estaban en

648 Ibíd.

649 Ibíd.

650 Cfr. VOSSENKUHL, W., «Zum Problem der Herkunft des Bösen II: Der Ursprung des Bösen in Gott (364-382)», en: HÖFFE, O. y PIEPER, A. (eds.), *F. W. J. Schelling. Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, Akademie Verlag, Berlin, 1995, pp. 111-124.

651 SW VII, 374-375.

652 SW VII, 375.

juego»[653]. Schelling recurre a lo irracional para explicar la creación de los seres orgánicos para, de esta forma, huir de una necesidad geométrica que él identifica con la necesidad[654]; lo irracional, lo apetitivo se identifica también con la libertad: «Sin duda, dondequiera que haya apetito y deseo, ya hay en sí una especie de libertad, y nadie podrá creer que los apetitos, que constituyen el fundamento de cada vida particular de la naturaleza, ni el instinto (*Trieb*), no sólo en general, sino los que se reciben en esta existencia determinada, hayan sido añadidos primero a la criatura ya creada, sino que, más bien, ellos mismos fueron lo creador»[655].

Pero «debe haber otro fundamento para el origen del espíritu y, por consiguiente, un segundo principio de las tinieblas (...). Este principio es, justamente, el espíritu del mal despertado en la creación por el fundamento oscuro de la naturaleza, o sea, por la *desunión* de luz y tinieblas, a quien contrapone el espíritu del amor un ideal superior, como opuso antiguamente la luz al movimiento sin reglas de la naturaleza inicial»[656]. La nueva oposición es, pues, entre el espíritu del mal y el espíritu del amor. Y ella surge gracias a la revelación. La contraposición entre la voluntad de amor y de fundamento debe dejar paso a esta nueva oposición más elevada que constituye el paso en el cual «la palabra pronunciada en el mundo en oposición al mal debe aceptar la humanidad o la mismidad y llegar a ser ella misma personal»[657].

Respecto al papel del mal en la creación del hombre Schelling nos dice lo siguiente: «El mal no es otra cosa que el fundamento primigenio de la existencia, en la medida en que aspira a la actualización en un ser creado y, por tanto, es de hecho sólo la potencia superior

---

653 SW VII, 376.

654 Probablemente aquí G. Lukács, en su interpretación irracionalista de Schelling, podría encontrar elementos que fundamentasen sus tesis. Sin embargo, llama la atención el nulo interés que suscita la *Freiheitsschrift* en este autor. Esto se explica porque esta obra se publica dos años después de la *Phänomelogie des Geistes* (1807), siendo, según su interpretación de la historia de la filosofía, superada por ésta. Cfr. LUKÁCS, G., *Die Zerstörung der Vernunft*, en: *Georg Lukács Werke*, Vol. 9, Luchterhand, Nuewied/Berlin, 1962, pp. 138-172.

655 SW VII, 376.

656 SW VII, 377.

657 Ibíd.

del fundamento que actúa en la naturaleza. Pero como éste es sólo fundamento sin ser él mismo, igualmente el mal no puede alcanzar la realización, y sirve sólo como fundamento, por eso se crea el bien a partir de él por medio de sus propias fuerzas»[658]. Vemos, por lo tanto, que el mal se mantiene como fundamento del bien y posibilita la creación del ser humano. A pesar de que el mal es la potencia superior del fundamento, éste no llega a alcanzar una realidad efectiva y permanece sólo como base.

13. 12. Las épocas de la historia

Para nuestro autor el hombre es «la más elevada cumbre de la revelación, pero el hombre arquetípico y divino, aquel que estaba al principio junto a Dios, y donde han sido creadas todas las otras cosas y el propio hombre. El nacimiento del espíritu inicia el reino de la historia, como el nacimiento de la luz inicia el reino de la naturaleza»[659]. Con la revelación comienza la historia y ésta está dividida en diferentes etapas. En primer lugar, nos encontramos con una época de inconsciencia: «Así se mantiene también el mal en la historia al principio todavía escondido en el fundamento, y a la edad de la culpa y el pecado le precede una época de inocencia o de inconsciencia respecto al pecado»[660]. Esta época es la «edad dorada del mundo, de la cual el moderno género humano sólo ha mantenido un débil recuerdo en los mitos, una época de alegre indecisión, donde no había ni bien ni mal; siguió a ésta después la época en que gobernaban los dioses y los héroes, o la época de omnipotencia de la naturaleza, en la cual el fundamento mostró de lo que era capaz para sí»[661].

A la época de los dioses y los héroes le sigue Grecia, donde el arte y la ciencia alcanzan una gran importancia. Posteriormente aparece Roma, que crea un imperio

658 SW VII, 378.
659 SW VII, 377
660 SW VII, 378.
661 SW VII, 379.

mundial que finalmente cae dejándonos en el caos: «Apareció la época de la más elevada glorificación de la naturaleza en la belleza visible de los dioses y de todo el esplendor del arte y de una ciencia ingeniosa, hasta que apareció por fin el principio que actuaba en el fundamento como un principio conquistador del mundo, al que debía someterse todo y fundar un reino mundial estable y duradero. Pero porque el ser del fundamento no puede crear nunca por sí mismo la unidad verdadera y perfecta, llega la época donde todo este esplendor se deshace y el bello cuerpo del mundo precedente perece y, finalmente, aparece de nuevo el caos»[662].

Esta fase de caos sólo puede acabarse con la revelación de Dios como hombre en Cristo, por eso la luz superior del espíritu: «Aparece para oponerse al mal personal y espiritual adquiriendo también forma personal y humana, y como mediadora para restituir la relación de la creación con Dios en su más alto grado. Pues sólo lo personal puede curar a lo personal, y Dios debe llegar a ser hombre para que el hombre vuelva a Dios. Con la restitución de la relación del fundamento con Dios surge, en primer lugar, la posibilidad de la curación (la salvación)»[663]. Con la revelación de Cristo comenzó nuestra época actual, fase que acabará con la revelación final de Dios como espíritu: «Un nuevo reino, en el cual la palabra viviente, como centro firme y estable, entre en lucha contra el caos, y en el que empieza una lucha declarada y permanente entre el bien y el mal que seguirá hasta el fin de la época presente, en la cual Dios se revela precisamente como espíritu, es decir, como verdadero *acto*»[664].

13. 13. El mal universal

[662] Ibíd.
[663] SW VII, 380.
[664] Ibíd.

La conclusión a la que llega Schelling es la siguiente: «Por consiguiente, hay un mal *universal*, aunque no al principio, sino despertado primero desde el principio en la revelación de Dios por la reacción del fundamento, este mal, por cierto, nunca alcanza la realización, pero aspira a ella continuamente. Sólo después de reconocer el mal universal es posible entender también en el hombre el bien y el mal»[665]. Gracias a este mal universal nos encontramos en condiciones de entender el mal en el ser humano. El mal forma parte de nosotros desde el mismo instante de nuestro nacimiento, ya que poseemos una dualidad de principios, fundamento y existencia, en nuestra naturaleza que nos empuja al mal: «Si ya en la primera creación el mal es despertado y por el actuar-para-sí (*für-sich-Wirken*) del fundamento se convierte finalmente en principio universal, parece, de ese modo, explicable una inclinación natural del hombre hacia el mal, porque el desorden de fuerzas introducido una vez en la criatura por el despertar de la voluntad propia ya se le transmite en el nacimiento»[666].

Según Schelling, el objetivo que persigue la voluntad de Dios y la del hombre es totalmente diferente: «La voluntad de Dios es universalizarlo todo para elevarse a la unidad con la luz o alcanzarla en ella; pero la voluntad del fundamento quiere particularizarlo todo o hacerlo constitutivo de una criatura»[667]. Y la unión de ambas voluntades no es posible: «La unión de la voluntad universal con una voluntad individual en el hombre ya parece en sí una contradicción cuya unificación es complicada, sino imposible»[668]. Nos gustaría destacar que estas palabras de Schelling expresan una de sus ideas más arraigadas: el identificar la unidad con lo positivo y la multiplicidad con lo negativo. Lo propio de la criatura es lo particular; lo propio de Dios es lo universal.

El hombre debe salir del centro donde fue creado: «La angustia misma de la vida impulsa al hombre fuera del centro en el que fue creado; porque éste, como la más pura

665 SW VII, 380-381.
666 SW VII, 381.
667 Ibíd.
668 Ibíd.

esencia de toda voluntad, es para toda voluntad individual un fuego devorador; para poder vivir en él [centro] el hombre debe morir a toda individualidad, por lo que es casi necesario el intento de salir desde el centro a la periferia para buscar allí un descanso de su mismidad»[669]. Esto explica la necesidad del pecado: «De ahí la universal necesidad del pecado y de la muerte como la auténtica extinción de la individualidad, a través de la cual toda voluntad humana debe atravesar como se atraviesa un fuego, para ser purificada»[670]. La muerte adquiere una connotación positiva porque es la que nos libera de nuestra particularidad, considerada por Schelling de forma negativa, y nos hace retornar a la unidad divina. Pero esta necesidad universal del pecado no implica que el mal no sea fruto de una decisión libre del ser humano: «Pese a esta necesidad universal el mal se mantiene siempre como una elección propia del hombre; el mal, como tal, no puede ser hecho por el fundamento, y cada criatura cae por su propia culpa»[671]. Una vez más nuestro autor intenta hacer compatible la necesidad universal con la voluntad particular. Por un lado afirma la necesidad del pecado de forma universal y por otro pretende seguir manteniendo que el mal es una decisión libre del hombre. Ambas ideas nos parecen difícilmente compatibles, ya que en la necesidad universal, al menos en última instancia, también debe estar incluida la voluntad del hombre dejando, por lo tanto, de ser libre.

Y, sin embargo, creemos que la teoría del mal como inversión de los principios[672] es uno de los aspectos más positivos de esta investigación. El análisis que Schelling hace de las diferentes formas de explicar el mal nos ayuda a superar concepciones que reducían este concepto a la nada y que sólo eran capaces de explicarlo en oposición al bien, de forma negativa. Nuestro autor es capaz de dejar atrás la idea de que el mal es una mera

[669] Ibíd.
[670] Ibíd.
[671] SW VII, 381-382.
[672] Cfr. CARDONA SUÁREZ, L. F., «La teoría schellingiana de la inversión positiva de los principios. Un aporte a la teodicea», en: *Pensamiento*, nº 56, 2000, pp. 353-378.

imperfección proponiendo una explicación original mucho más rica y sugerente que sus antecesores.

13. 14. La esencia formal de la libertad: la necesidad superior

En el concepto *habitual* de libertad ésta es definida como «una capacidad completamente indeterminada para querer lo uno o lo otro entre dos oposiciones contradictorias sin razones que lo determinen»[673]. Según Schelling, esto «aplicado a la acción individual acarrea los más grandes absurdos. Poder decidirse por A o —A sin ninguna razón que lo determine, sería, a decir verdad, sólo un privilegio para actuar de una forma totalmente irracional»[674]. Este concepto es inaceptable para nuestro autor porque «introduce una completa contingencia en las acciones individuales (...). Pero el azar es imposible, se opone a la razón como a la necesaria unidad del todo; y si la libertad no es salvable con la completa contingencia de las acciones, entonces no se puede salvar de ninguna manera»[675].

Como contraposición a esta forma de explicar el fenómeno de la libertad nos encontramos con el determinismo: «A este sistema de equilibrio del arbitrio se le opone, con toda la razón, el determinismo (o según Kant predeterminismo), que sostiene la necesidad empírica de todas las acciones basándose en que cada una de ellas está determinada por representaciones u otras causas que se encuentran en una época pasada»[676]. Schelling comenta además que «ambos sistemas pertenecen al mismo punto de vista; sólo que, si no hubiera ninguno superior, el último innegablemente merecería preferencia»[677]. Schelling plantea dos alternativas posibles para explicar la libertad: por un

[673] SW VII, 382.
[674] Ibíd.
[675] SW VII, 383.
[676] Ibíd.
[677] Ibíd.

lado el *indeterminismo* total y por otro el *determinismo*. Pero estas dos explicaciones no permiten concebir una necesidad superior: «Para los dos es igualmente desconocida aquella necesidad superior, que está de igual forma apartada del azar como de la obligación o de un proceso de determinación externo, que es, más bien, una necesidad interna que surge por sí misma de la esencia del que actúa»[678].

Se ha podido alcanzar la doctrina de la necesidad superior gracias al idealismo: «El idealismo ha sido el primero que elevó la doctrina de la libertad a ese territorio donde sólo es comprensible. Según esta doctrina la esencia inteligible de cada cosa, y especialmente del hombre, está fuera de toda conexión causal, como fuera o por encima de todo tiempo. Por eso no puede ser determinada nunca por algo precedente, puesto que, más bien, es ella misma la que precede, no tanto temporalmente como conceptualmente, como unidad absoluta, a lo que hay en ella o a lo que pueda llegar a haber»[679].

De este concepto se sigue que «la acción libre se sigue directamente de lo inteligible en el hombre. Pero ella es necesariamente una acción determinada, por ejemplo, por mencionar lo más cercano, una acción buena o mala. Pero no hay ningún tránsito de lo absolutamente indeterminado a lo determinado»[680]. Por eso la determinación está en «su propia naturaleza»[681], y sólo se puede ser libre actuando como nos dicta nuestra esencia: «Por eso el ser inteligible sólo puede obrar según su propia naturaleza interior, sólo puede obrar, sin duda alguna, de forma libre y absoluta, o la acción sólo puede surgir de su interior de acuerdo con su ley de identidad y con absoluta necesidad, la cual es también la única libertad absoluta; pues es libre sólo lo que obra según las leyes de su propia esencia y que no está determinado por nada ni en él ni fuera de él»[682].

678 Ibíd.
679 Ibíd.
680 SW VII, 384.
681 Ibíd.
682 Ibíd.

Según Schelling, «con esta idea se ha ganado, por lo menos, una cosa: apartar de la acción individual lo absurdo de lo contingente»[683]. En esta explicación «la acción individual tiene lugar por una necesidad interna del ser libre y, por consiguiente, con necesidad, necesidad que no debe confundirse con la necesidad empírica basada en la obligación»[684]. Nuestro autor se pregunta: «¿Qué es, pues, esa necesidad interna de la esencia misma? Aquí está el punto donde necesidad y libertad deben estar unidos, si son compatibles»[685]. La necesidad y la libertad se unen en la esencia del hombre: «Pero esa misma necesidad interna es la libertad; la esencia del hombre es, esencialmente, su propio acto; necesidad y libertad están entrelazadas como una única esencia, que sólo considerada desde distintos lados aparece como la una o la otra: en sí es libertad, formalmente, necesidad»[686].

Nuestro autor busca salvar la libertad individual de la necesidad esencial: «El hombre es en la creación originaria, como hemos señalado, un ser no decidido (...); sólo él mismo puede decidirse. Pero esta decisión no puede ser tomada en el tiempo; está fuera de todo tiempo y por eso coincide con la primera creación (aunque como acto diferente de ella). El hombre, a pesar de que ha nacido en el tiempo, ha sido, no obstante, creado en el comienzo de la creación (el centro). El acto mismo, a través del cual su vida es determinada en el tiempo, no pertenece al tiempo, sino a la eternidad»[687]. A pesar de la necesidad de todos los actos no debemos afirmar que el malo actúa de forma incorrecta obligado, «sino que actúa voluntariamente, no contra su voluntad»[688]. Para explicar esto Schelling pone el ejemplo de Judas: «Que Judas traicionara a Cristo no podría cambiarlo ni él mismo ni ninguna otra criatura y, no obstante, no traicionó a Cristo obligado, sino voluntariamente y con completa libertad»[689].

683 Ibíd.
684 Ibíd.
685 SW VII, 385.
686 Ibíd.
687 Ibíd.
688 SW VII, 386.
689 Ibíd.

La predestinación surge por el intento de compaginar la providencia divina y el libre obrar humano: «Desde siempre la relación entre la supuesta contingencia de las acciones humanas y la unidad de la totalidad del mundo, previamente trazada en el entendimiento divino, ha sido el mayor obstáculo en la doctrina de la libertad. De ahí la admisión de la predestinación, puesto que no podía ser abandonada ni la presciencia de Dios ni la verdadera providencia»[690]. Los que iniciaron esta teoría ya sintieron, de forma correcta según Schelling, «que las acciones del hombre debían estar determinadas desde la eternidad»[691], pero llegaron a la conclusión equivocada de que unos estaban predestinados a la salvación o la condena eterna, y «con ello anularon las raíces de la libertad»[692]. Nuestro autor, en cambio, propone otra interpretación de la predestinación: «Nosotros también sostenemos una predestinación, pero en un sentido totalmente diferente, que es este: el hombre obra aquí como obraba desde la eternidad y desde el principio de la creación. Su obrar no deviene, como tampoco *deviene* él mismo como ser moral, sino que es eterno por naturaleza»[693].

13. 15. La aparición del mal en el hombre: el Dios invertido

Schelling afirma lo siguiente: «Todos los que nacen han nacido unidos al principio oscuro del mal, aunque este mal sólo alcanza la autoconciencia por la aparición de la oposición»[694]. Nos hacemos conscientes del mal cuando a éste se le opone el bien. Gracias a Dios es como el bien nace desde la oscuridad: «El bien sólo puede salir a la luz desde ese principio oscuro, tal como el hombre es ahora, por una transmutación divina»[695]. Para Schelling, pues, «este mal originario en el hombre (...) es en relación con la actual vida

690 SW VII, 387.
691 Ibíd.
692 Ibíd.
693 SW VII, 387-388.
694 SW VII, 388.
695 Ibíd.

empírica completamente independiente de la libertad»[696]. Es un mal que no puede ser identificado con las pasiones, sino que forma parte de nosotros desde el principio: «Pues las pasiones en sí no son el mal, ni hemos de luchar sólo contra la carne y la sangre, sino con un mal que está dentro y fuera de nosotros que es espíritu. Pero sólo por un acto propio, surgido en el nacimiento, puede el mal producido llamarse mal radical»[697]. Nos parece claro que este concepto de mal surge de una reinterpretación filosófica de la idea de *pecado original* de la teología cristiana. Llegamos a esta conclusión porque Schelling sostiene que ese mal forma parte de nosotros y que es "resultado de un acto propio", por lo que no puede ser atribuido a Dios[698].

Por lo tanto, la posibilidad del mal consiste en lo siguiente: «La posibilidad general del mal se basa en que el hombre, como hemos mostrado, en vez de hacer de su mismidad la base, el órgano, más bien quiere elevarla a principio dominante y voluntad universal»[699]. En este punto es donde aparece lo que Schelling llama *Dios invertido:* «Si en el hombre el principio oscuro de la mismidad y de la voluntad propia está completamente penetrado por la luz y es uno con ella, es Dios, de ese modo, como amor eterno o como realmente existente, el vínculo de fuerzas que hay en él. Pero si los dos principios entran en discordia, otro espíritu se eleva al lugar en el que debería estar Dios; esto es, el Dios invertido; ese ser llevado a la actualización por la revelación de Dios, que nunca puede pasar de la potencia al *acto*, que, por cierto, nunca es, pero que siempre quiere ser y, por eso, como la materia de los antiguos, no puede llegar a ser concebido con un entendimiento perfecto, sino sólo por una falsa imaginación (...) —la cual es justamente el pecado—»[700].

---

696 Ibíd.

697 Ibíd.

698 Cfr. JACOBS, W. G., «Die Entscheidung zum Bösen oder Guten im einzelnen Menschen (382-394)», en: HÖFFE, O. y PIEPER, A. (eds.), *F. W. J. Schelling. Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, Akademie Verlag, Berlin, 1995, pp. 125-148.

699 SW VII, 388.

700 SW VII, 389-390.

Este Dios invertido es un seductor que nos empuja a alejarnos de Dios, nos conduce con sus mentiras al no ser: «Por eso [el Dios invertido] es presentado con razón no sólo como un enemigo de toda criatura (porque ésta sólo existe por el vínculo del amor) y especialmente del hombre, sino también como seductor de éste, ya que lo atrae a un falso deseo y a la admisión del no ser en su imaginación, donde es favorecido por la propia mala inclinación del hombre, cuyos ojos, incapaces de mantenerse firmes en la contemplación del esplendor divino y de la verdad, miran siempre hacia el no-ente. Así es, pues, el comienzo del pecado, que el hombre pase del verdadero ser al no-ser, de la verdad a la mentira, de la luz a las tinieblas, para llegar a ser él mismo el fundamento creador y, con el poder del centro que él tiene en sí, gobernar sobre todas las cosas»[701].

En este punto nos preguntamos: ¿qué o quién es el Dios invertido? Podríamos sentirnos tentados a identificar esta figura con el Diablo. El propio Schelling utiliza el ejemplo de la serpiente para explicar como el Dios invertido «toma prestada su apariencia del ser verdadero»[702] y nos dice que este Dios invertido es un seductor que nos empuja al pecado. Pero esta teoría coloca la causa del mal fuera del hombre y es, además, incapaz de explicar como aparece el mal en nuestro interior. Creemos que el Dios invertido es el espíritu del mal que se contrapone al espíritu del amor, que es la auténtica verdad y que podemos identificar con el Dios verdadero. Este Dios invertido es sólo apariencia surgida de la falsa imaginación del hombre que toma por verdad aquello que es mentira. Siguiendo este Dios falso aspiramos a convertirnos en el centro, a ocupar el lugar que le corresponde a Dios. Según nuestra interpretación, Schelling reinterpreta el mito bíblico del *Génesis* despojando al Diablo (serpiente) de cualquier personalidad y transformándolo en el Dios invertido, en el espíritu del mal que está dentro de nosotros mismos. El mal que se explicaba como algo exterior provocado por otra criatura y en el cual caíamos por culpa de

[701] SW VII, 390.
[702] Ibíd.

nuestra ignorancia y debilidad pasa a nuestro interior, a nuestra esencia más íntima y propia, produciéndose, por lo tanto, un giro total.

Pero en el hombre «perdura siempre el sentimiento de haber sido todas las cosas, o sea, en Dios y con Dios; por eso aspira de nuevo a volver allí, pero para sí, no donde podría ser, esto es, en Dios»[703]. El pecado es el deseo que siente el hombre de retornar al origen, al fundamento donde fue uno con Dios y con todas las cosas. El error está en desear volver al fundamento y no al Dios capaz de reconciliar en sí el fundamento y la existencia. El ser humano «por su arrogancia de serlo todo, cae en el no-ser»[704], en el pecado que «aspira a romper la palabra, a atentar contra el fundamento de la creación y a profanar el misterio»[705]. Pero las pretensiones del pecado están condenadas al fracaso porque «Dios no puede ser molestado en su existencia y, menos aún, anulado»[706].

Al caer en el pecado el hombre «es privado de su libertad inicial. De ello se sigue que, por el contrario, el verdadero bien sólo puede llegar a ser originado por una magia divina, o sea, por la presencia inmediata del ente en la conciencia y en el conocimiento. Un bien arbitrario es tan imposible como un mal arbitrario»[707]. Si el espíritu del mal es el Dios invertido, el espíritu del bien (también llamado espíritu del amor) procede del auténtico Dios que en vez de hacernos caer en el no-ser, nos conduce a lo que *es*, al ser. Al encontrar, pues, una causa del bien eliminamos toda posible arbitrariedad. El bien es definido como la concordancia perfecta, sólo al alcance de la divinidad, entre el fundamento y la existencia: «Si el mal consiste en una discordia de ambos principios, el bien sólo puede consistir en la perfecta armonía de los mismos, y el vínculo que une a ambos debe ser un vínculo divino,

703 Ibíd.
704 SW VII, 391.
705 Ibíd.
706 Ibíd.
707 Ibíd.

puesto que son uno, no de un modo condicionado, sino de modo perfecto e incondicionado»[708].

Nuestro autor sostiene que «la relación entre ambos principios es la de una sujeción del principio oscuro (la mismidad) a la luz. Permítasenos expresar esto, según el significado originario, con la palabra "religiosidad". (...) Es una escrupulosidad, un actuar como se sabe y no contradecir la luz del conocimiento en su obrar. Un hombre al que esto le es imposible, no de modo humano, físico o psicológico, sino de un modo divino, se le llama religioso, escrupuloso en el más elevado sentido de la palabra. No es escrupuloso aquel que, cuando se presenta el caso, debe tomar conciencia primero del precepto del deber para decidirse a obrar con justicia en atención al mismo. Ya el significado de la palabra religiosidad no deja lugar a la elección entre opuestos, a ningún *aequilibrium arbitrii* (la peste de toda moral), sino sólo a la más elevada decisión para lo justo, sin ninguna elección»[709]. Pero de esta necesidad no se deriva la ausencia de libertad, ya que ambas se unen: «La verdadera libertad es conciliable con una sagrada necesidad, tal como la sentimos en el conocimiento esencial, allí el espíritu y el corazón, unidos sólo por su propia ley, afirman espontáneamente lo que es necesario»[710]. Un ejemplo de esto sería M. Catón, «a quien un antiguo le atribuye aquella necesidad interna y casi divina del obrar, diciendo que si fue el que más se pareció a la virtud, fue porque él nunca obró justamente para así obrar de ese modo (en atención al deber), sino porque no habría podido actuar de otra forma»[711]. La idea de una necesidad interna es aplicada al campo de la moral, donde Schelling llega a la conclusión de que una buena acción no se produce por una elección libre, sino por una necesidad interior.

---

708 SW VII, 392.
709 Ibíd.
710 SW VII, 391-392.
711 SW VII, 393.

En oposición a los «lascivos espirituales»[712], que pretenden deducir la doctrina moral del gusto, Schelling propone una moral que se base en seguir los mandatos de Dios: «Ya es de prever que por el camino, donde todos prefieren más tener un alma bella que inteligente, y ser llamados nobles antes que justos, la moral será reducida al concepto universal del gusto, según el cual, después, el vicio consistiría sólo en un gusto malo o corrompido. Cuando en la convicción más seria, el principio divino de la misma tiene éxito como tal, aparece así la virtud como un entusiasmo; como un heroísmo (en lucha contra el mal), como el bello y libre valor del hombre para obrar como Dios le previene, y no abandonar en el obrar lo que ha reconocido en el saber»[713].

13. 16. El concepto de Dios y el mal

En la parte final del tratado Schelling intenta responder «a la pregunta más elevada de toda esta investigación. Hasta ahora Dios ha sido considerado sólo como un ser que se revela a sí mismo. ¿Pero cómo se comporta en esta revelación como un ser moral? ¿Es una acción que resulta de una necesidad ciega e inconsciente, o es un acto libre y consciente? Y si es lo último, ¿cómo se comporta Dios como ser moral con el mal, cuya posibilidad y realidad dependen de la autorrevelación? Si quiso ésta, quiso también el mal, y ¿cómo se puede conciliar este querer con la santidad y la suprema perfección en él?, o en una expresión vulgar, ¿cómo exculpar a Dios del mal?»[714].

Las primeras preguntas se responden diciendo que Dios no es «una mera abstracción lógica»[715] sino una «unidad viva de fuerzas»[716]. El idealismo concibe a Dios

[712] Ibíd.
[713] SW VII, 393-394.
[714] SW VII, 394.
[715] Ibíd.
[716] Ibíd.

como «un ser impersonal»[717]; el Dios de Schelling, en cambio, es «la suprema personalidad»[718]. Sin embargo, nos planteamos si esta solución es compatible con concebir la autorrevelación de Dios como un acto necesario a la vez que libre. Dios no elige su propia auto-creación, sino que ésta tiene que producirse necesariamente, ya que se sigue de su propia constitución ontológica. Bajo nuestro punto de vista igualar la libertad y la necesidad conduce a una anulación de la primera. La eliminación de la elección de la voluntad divina en el proceso de creación nos lleva a pensar que Dios está determinado de manera mecánica y fatalista por su propia esencia, por mucho que se insista en que es vida y personalidad.

En Dios hay «dos comienzos igualmente eternos de su autorrevelación»[719] o creación. El primero de ellos «es el anhelo de lo uno de engendrase a sí mismo, o la voluntad de fundamento. El segundo es la voluntad de amor, por medio de la cual se manifiesta la palabra en la naturaleza, y por la cual Dios se hace personal por primera vez»[720]. Tenemos aquí caracterizada de manera perfecta la dualidad de principios en la que se basa toda la investigación. La voluntad de fundamento «no es ninguna voluntad consciente o unida con la reflexión, aunque tampoco es una voluntad totalmente inconsciente que se mueva por una necesidad ciega y mecánica, sino que es de naturaleza intermedia, como el deseo o el apetito, y comparable, probablemente, con el bello afán de una naturaleza en devenir que aspira a desarrollarse y cuyos movimientos interiores son involuntarios (no pueden dejar de hacerse), sin que, no obstante, se sienta forzada a ellos»[721]. Todo lo que ocurre es gracias a la personalidad de Dios[722]: «No hay ningún suceso surgido a partir de leyes universales, sino que Dios, es decir, la persona de Dios, es la ley

717 SW VII, 395.

718 Ibíd.

719 Ibíd.

720 Ibíd.

721 Ibíd.

722 Cfr. MOISO, F., «Gott als Person (394-403)», en: HÖFFE, O. y PIEPER, A. (eds.), *F. W. J. Schelling. Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, Akademie Verlag, Berlin, 1995, pp. 189-220.

universal, y todo lo que sucede, sucede por la personalidad de Dios; no según una necesidad abstracta que no podríamos tolerar en el obrar, y no digamos Dios»[723]. Schelling cree que su concepto de naturaleza, contrario al mecanicismo, le permitirá dar una respuesta satisfactoria a la parte ideal de su filosofía. Por eso sustituye la voluntad mecánica por una voluntad concebida como deseo o apetito; de esta forma cree poder salvar la personalidad de Dios y su libertad[724].

A continuación Schelling «se pregunta, además, si el acto de la autorrevelación fue libre en el sentido de que todas las consecuencias del mismo fueron previstas en Dios»[725]. La respuesta es afirmativa ya que «en Dios hay una tendencia antagonista de la voluntad de revelación, debe predominar el amor y la bondad o el *communicativum sui* para que haya revelación; y esto, esta decisión, lleva a cabo al principio, verdaderamente, el concepto de la misma, como un acto consciente y moralmente libre»[726].

De esta idea no se sigue que haya «una deliberación de Dios consigo mismo, o una elección entre varios mundos posibles»[727]. Schelling sostiene, en cambio, que «todo se sigue de la naturaleza divina con absoluta necesidad»[728] gracias a «una necesidad moral»[729]. La diferencia entre la necesidad que propone nuestro autor y la que sostiene Spinoza radica en que el spinozismo concibe esta necesidad «como sin vida e impersonal»[730]. Schelling es conducido a la idea de una necesidad moral en Dios porque es incapaz de aceptar la posibilidad de una elección divina, ya que esto implicaría que «Dios hubiera podido crear un mundo menos perfecto»[731], es decir, que Dios hubiera podido escoger la imperfección.

---

723 SW VII, 396.

724 Cfr. KRINGS, H., «Von der Freiheit Gottes (394-403)», en: HÖFFE, O. y PIEPER, A. (eds.), *F. W. J. Schelling. Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, Akademie Verlag, Berlin, 1995, pp. 173-187.

725 SW VII, 396.

726 SW VII, 397.

727 Ibíd.

728 Ibíd.

729 Ibíd.

730 Ibíd.

731 Ibíd.

La posibilidad de elegir entre varios mundos es, pues, descartada, ya que «Dios, debido a su perfección, sólo puede querer una cosa (*Eines*)»[732] y «como sólo hay un Dios, sólo hay también un mundo posible»[733].

13. 17. La existencia personal de Dios

Sobre esta cuestión nos dice Schelling: «Toda existencia pide una condición para llegar a ser una existencia real, o sea, personal. Tampoco la existencia de Dios podría ser personal sin tal condición, sólo que Él tiene esa condición en sí, no fuera de sí»[734]. Esta condición no puede ser eliminada, ya que al eliminarla Dios se eliminaría con ella, sino que sólo puede ser dominada, integrada: «Él no puede anular esta condición, pues además debería anularse a sí mismo; sólo puede dominarla a través del amor y subordinarla en sí para su glorificación»[735]. La condición a la que se refiere Schelling es el *fundamento*. Este principio al ser la base que permite la autoconstrucción interna de Dios no puede ser eliminado, su subordinación a Dios, por lo tanto, sólo puede entenderse como una integración en la naturaleza divina que lejos de alejar a Dios de la perfección le ayuda a conformar su personalidad absoluta: «También en Dios habría un fundamento de oscuridad si Él no creara la condición para *sí*, si no se uniera con ella como uno y formara una personalidad absoluta»[736].

Schelling describe de manera clara la diferencia entre el hombre y Dios. El ser humano aspira, a causa del mal, a conseguir también integrar al fundamento en su naturaleza, tal como había hecho Dios. Pero no es capaz de hacerlo y no puede, pues, alcanzar la personalidad perfecta que tiene Dios: «El hombre nunca se apodera de la

732 SW VII, 398.
733 Ibíd.
734 SW VII, 399.
735 Ibíd.
736 Ibíd.

condición, aunque enseguida ambiciona a ello en el mal; ella sólo le es prestada, es independiente de él; por eso su personalidad y su mismidad nunca pueden elevarse a acto perfecto»[737]. Vemos aquí claramente que el mal no es la mismidad, sino que el mal es la aspiración de la mismidad de elevarse a acto perfecto consiguiendo integrar y subordinar el fundamento a su existencia, hecho que sólo está al alcance de Dios y no del hombre. De esta forma es como se explica «la tristeza inherente a toda vida finita (...), el velo de pesadumbre que se despliega sobre toda la naturaleza, la profunda e indestructible melancolía de toda vida»[738], sentimiento que surge de esa incapacidad de reconciliar el fundamento y que contrasta con la «eterna alegría de la superación»[739] que vive Dios.

El fundamento es necesario para la existencia de Dios, pero eso no significa que lo que provenga del fundamento surja de Dios. También es equivocado decir «que el mal surge del fundamento o que la voluntad de fundamento es el autor del mismo. Pues el mal sólo puede nacer siempre de la voluntad más íntima del propio corazón, y nunca se lleva a cabo sin un acto propio»[740]. El fundamento «despierta sólo el apetito por lo que constituye a la criatura o por la voluntad propia, pero sólo la despierta para que haya un fundamento independiente del bien, y para que sea vencido y penetrado por el bien»[741]. Tal como hemos señalado antes vemos que la mismidad no es el mal, sólo *cae* en el mal cuando se opone a la voluntad universal y desea alcanzar un lugar que no le corresponde: «Pues la mismidad despertada no es en sí el mal, sino que sólo lo es si se ha separado totalmente de su opuesto, de la luz o de la voluntad universal»[742]. Schelling señala además que «este abandonar el bien es el pecado»[743]. No sólo la mismidad no es el mal, sino que ella es

737 Ibíd.
738 Ibíd.
739 Ibíd.
740 Ibíd.
741 Ibíd.
742 Ibíd.
743 SW VII, 400.

imprescindible para que haya vida, ya que «sin ella habría una muerte completa, un adormecerse del bien; pues donde no hay lucha no hay vida»[744].

Si el hombre consigue subordinar el fundamento a la voluntad universal, es decir, la mismidad deja de aspirar a una reconciliación que no puede conseguir y asume su relación de supeditación respecto a Dios, entonces es cuando nace el bien: «Por consiguiente, sólo el despertar de la vida es la voluntad de fundamento, no el mal inmediato y en sí. Si la voluntad del hombre encierra a la mismidad activada con el amor y la subordina a la luz como voluntad universal, entonces nace en primer lugar el bien actual»[745]. La subordinación de la mismidad debe ser entendida como una superación que da lugar al bien: «Sólo la mismidad superada, por tanto, devuelta desde la actividad a la potencialidad, es el bien»[746].

Schelling señala que, dialécticamente hablando, «el bien y el mal son lo mismo, sólo que vistos desde diferentes lados, o que el mal es en sí, es decir, considerado en la raíz de su identidad, el bien, como el bien, en cambio, considerado en su escisión o no-identidad, es el mal»[747]. De ahí se deduce que «quien no posee en sí ninguna materia ni fuerzas para el mal, es también incapaz para el bien»[748]. El bien y el mal, por lo tanto, se encuentran en una relación de interdependencia, pero también de igualdad dialéctica, revelándose como dos principios que no dejan de ser las distintas caras de una misma moneda.

Es un error pensar «que Dios mismo quiso el mal»[749], ya que «Dios, que ha ordenado los desordenados productos del caos, y al manifestar su eterna unidad en la naturaleza, obró de ese modo, más bien, en contra de las tinieblas, y le opuso al movimiento sin reglas del principio carente de entendimiento la palabra como un centro perpetuo y lámpara eterna. Por consiguiente, la voluntad de creación no fue

744 Ibíd.
745 Ibíd.
746 Ibíd.
747 Ibíd.
748 Ibíd.
749 SW VII, 401.

inmediatamente más que una voluntad para el nacimiento de la luz y, por eso, del bien»[750]. La voluntad del mal, en cambio, «no fue ni objeto de una voluntad divina, ni menos aún de una autorización»[751]. Algunos pueden objetar que Dios podría no haberse revelado para, de esta forma, evitar que apareciera el mal en la creación, pero si esto hubiera sucedido el mal habría vencido en su lucha contra el bien: «La autorrevelación en Dios debe ser considerada, no como un acto absolutamente arbitrario, sino como un acto moralmente necesario en el cual el amor y la bondad vencieron a la absoluta interioridad. Por consiguiente, si Dios no se hubiese revelado por culpa del mal, el mal habría vencido al bien y al amor»[752]. Hay otra objeción que dice que «aunque Dios no ha querido el mal sin embargo sigue obrando en el pecador y le da la fuerza para ejecutarlo»[753]. Esta idea no es admitida por nuestro autor, ya que sólo reconoce la presencia de Dios como fundamento: «El fundamento primigenio de la existencia sigue obrando en el mal como la salud sigue obrando en la enfermedad, y también la vida más desordenada y falsa todavía permanece y se mueve en Dios, ya que es el fundamento de la existencia»[754].

13. 18. La meta de la revelación divina

En la parte final del ensayo Schelling se plantea las siguientes preguntas: «¿Se acaba el mal y cómo? ¿Tiene la creación una finalidad?, y si esto es así, ¿por qué no se alcanza ésta directamente, por qué no se manifiesta la perfección ya desde el comienzo?»[755]. Después de aclarar el surgimiento del mal en Dios y el hombre nuestro autor busca explicar el *sentido* del mal y de la creación. Estas cuestiones son respondidas así: «Porque Dios es una vida, no es

750 SW VII, 402.
751 Ibíd.
752 Ibíd.
753 SW VII, 403.
754 Ibíd.
755 Ibíd.

sólo un ser. Pero toda vida tiene un destino y está sometida al sufrimiento y al devenir»[756]. La caracterización de Dios como vida y no como una abstracción es la idea clave que nos permite dotar de sentido a la existencia de la divinidad. Ya que toda vida tiene un destino, y al ser Dios una vida, Él posee también un destino propio que debe realizarse. Destino que consiste en su constitución como ser personal: «Sin el concepto de un Dios que sufre humanamente, que es común a todos los misterios y religiones espirituales de la Antigüedad, sería incomprensible toda la historia»[757]. La aparición de Cristo, de Dios hecho hombre y sometido al sufrimiento, es el momento clave de toda la historia, ya que la dota de sentido.

Según Schelling los períodos de la revelación de Dios son los siguientes: «El primer período de la revelación es, como fue mostrado antes, el nacimiento de la luz. La luz o el principio ideal es, como una eterna antítesis del principio oscuro, la palabra creadora, que salva del no-ser a la vida escondida en el fundamento, elevándola de la potencia al acto»[758]. En una segunda fase: «El espíritu se eleva por encima de la palabra, y el espíritu es el primer ser que une el mundo de la oscuridad y el de la luz y subordina a ambos principios para que logren su realización y su personalidad»[759]. Y esto provoca una reacción en el fundamento: «Sin embargo el fundamento reacciona contra esta unidad y afirma la dualidad inicial, pero sólo para hacerla crecer cada vez más y conseguir la escisión final del bien y del mal»[760]. Pero el mal no puede alcanzar el dualismo que anhela porque «el bien debe elevarse de las tinieblas a la oscuridad, para vivir con Dios imperecederamente; pero el mal ha de separarse del bien para ser expulsado eternamente al no-ser. Pues esta es la finalidad de la creación: que lo que no podía ser para sí, sea para sí al ser elevado desde las tinieblas, desde un

[756] Ibíd.
[757] Ibíd.
[758] SW VII, 404.
[759] Ibíd.
[760] Ibíd.

fundamento independiente de Dios, a la existencia»[761]. Si el mal permanece en su potencialidad se convierte en mero fundamento y, de esta forma, es como se alcanza el objetivo final de la revelación[762]: «El mal sólo es malo cuando supera la potencialidad; pero reducido al no-ser o al estado de potencia es lo que siempre debió ser, base, sometido, y como tal ya no está en contradicción con la santidad ni con el amor a Dios. Por eso el fin de la revelación es la expulsión del mal fuera del bien, la demostración de su total irrealidad»[763].

Esta teoría le sirve a Schelling también para explicar la muerte de Cristo. El último enemigo al que derrota el Hijo de Dios es la muerte, «pues la muerte era sólo necesaria para la escisión, el bien debe morir para separarse del mal, y el mal para separarse del bien»[764]. La muerte de Cristo sirve para superar la división entre el bien y el mal independizando ambos principios. Al suceder esto «el mismo Hijo estará bajo el dominio de aquel que lo ha dominado todo, para que Dios sea todo en todo. Pues el espíritu tampoco es lo supremo; él es sólo el espíritu o el hálito del amor. Pero el amor es lo supremo. Es lo que estaba allí antes de que fueran el fundamento y lo existente, pero todavía no existía como amor»[765].

13. 19. La noción de *Ungrund*

El «supremo punto de toda la investigación»[766] consiste para Schelling en encontrar un sentido, una explicación razonable a la distinción entre el fundamento y la existencia. Tenemos dos formas de responder a esta cuestión: «O no hay ningún punto central común a ambos: entonces debemos declararnos a favor del dualismo absoluto. O hay tal punto:

[761] Ibíd.

[762] Cfr. EHRHARDT, W. E., «Das Ende der Offenbarung (403-416)», en: HÖFFE, O. y PIEPER, A. (eds.), *F. W. J. Schelling. Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, Akademie Verlag, Berlin, 1995, pp. 221-234.

[763] SW VII, 405.

[764] Ibíd.

[765] SW VII, 405-406.

[766] SW VII, 406.

entonces ambos vuelven a coincidir en última instancia. En ese caso tendremos *un único* ser para todas las oposiciones, una identidad absoluta de luz y tinieblas, bien y mal»[767]. Nuestro autor se decide por la segunda opción, ya que el dualismo le parece un sistema[768] que conduce a la desesperación de la razón[769]. Por lo tanto: «Debe existir un ser anterior a todo fundamento y anterior a todo existente, por tanto, anterior a toda dualidad; ¿cómo podremos llamarlo sino fundamento primigenio (*Urgrund*) o, más bien, *sin-fundamento* (*Ungrund*)?»[770].

El sin-fundamento, ya que es anterior a toda oposición, «no puede por eso ser calificado de identidad, sino sólo como la absoluta *indiferencia*»[771] entre el fundamento y la existencia; este ser «no tiene ningún otro predicado que el de la carencia de predicados (*Prädicatlosigkeit*), sin ser por eso una nada o un absurdo»[772]. La cuestión de si el bien y el mal pueden oponerse al sin-fundamento es respondida de la siguiente forma: «Lo real y lo ideal, las tinieblas y la luz, o como queramos calificar a ambos principios, nunca pueden ser predicados *como oposiciones* del sin-fundamento. Pero nada les impide ser predicados como no-oposiciones de él, es decir, disyuntivamente y cada uno *para sí*, pero con lo cual es fijada la dualidad (el verdadero dualismo de los principios)»[773]. Si opusiéramos estos principios al sin-fundamento caeríamos de nuevo en el dualismo, «y *sin* indiferencia, es decir, sin un sin-fundamento, no habría ningún dualismo de los principios»[774]. Por lo tanto, «el concepto de indiferencia es, sin embargo, el único concepto posible de lo absoluto»[775].

---

[767] Ibíd.

[768] Cfr. OHASHI, R., «Der Ungrund und das System (403-416)», en: HÖFFE, O. y PIEPER, A. (eds.), *F. W. J. Schelling. Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, Akademie Verlag, Berlin, 1995, pp. 235-252.

[769] Cfr. SW VII, 354.

[770] SW VII, 406.

[771] Ibíd.

[772] Ibíd.

[773] SW VII, 407.

[774] Ibíd.

[775] SW VII, 412.

Según nuestro autor: «La esencia del fundamento, como la de lo existente, sólo puede ser lo precedente *anterior* a todo fundamento, por tanto, lo considerado absoluto por antonomasia, el sin-fundamento»[776]. El sin-fundamento se divide en estos dos principios para que ambos «lleguen a ser uno por medio del amor, es decir, sólo se divide, por eso hay vida, amor y existencia personal»[777]. Después de la escisión entre el fundamento y la existencia el sin-fundamento se mantiene como «unidad universal, para todos igual y no adoptada por nada, el bien obrar libre de todo y que, no obstante, actúa a través de todo, en una palabra, el amor, que es todo en todo»[778].

Nos encontramos, por lo tanto, con «un único y mismo ser que gobierna en el fundamento oscuro de la naturaleza y en la eterna claridad»[779]. Y ese ser se divide en fundamento y esencia: «Ese único ser se divide, en efecto, en dos seres en sus dos modos de obrar, siendo en uno el mero fundamento de la existencia, y en el otro mera esencia (y por eso es sólo ideal); además sólo Dios es, como espíritu, la absoluta identidad de ambos principios, pero sólo en tanto en cuanto ambos estén *sometidos* a su personalidad»[780]. El sin-fundamento no es un ser personal, ya que, como el propio Schelling afirma, «en el sin-fundamento o la indiferencia no hay, por supuesto, ninguna personalidad»[781] y, además, no puede ser nunca la identidad de fundamento y existencia porque es la indiferencia total.

Aquel que afirmase «una absoluta identidad del bien y del mal, mostraría su total ignorancia, puesto que el mal y el bien no forman de ningún modo ninguna oposición originaria, pero mucho menos una dualidad. La dualidad se da donde dos seres se oponen realmente. Pero el mal no es ningún ser, sino un no ser, que sólo es una realidad en la oposición, no en sí. Precisamente por eso también es la absoluta identidad, el espíritu del amor, anterior al mal, porque éste sólo puede manifestarse en su oposición con el

776 SW VII, 407-408.
777 SW VII, 408.
778 Ibíd.
779 SW VII, 409.
780 Ibíd.
781 SW VII, 412.

primero»[782]. Con esta reflexión Schelling busca eliminar la posibilidad del mal en Dios y por eso lo caracteriza como no ser; aunque aquí no debemos deducir que nuestro autor se decanta por una teoría negativa del mal, sino que sólo busca reforzar la imposibilidad de que el mal aparezca en Dios. Que en Él el fundamento y la existencia sean inseparables no significa que el bien y el mal sean idénticos, porque no podemos identificar sin más el bien con la existencia y el fundamento con el mal, sino que el mal surge de una inversión de estos dos principios que sólo puede darse en el hombre pero nunca en Dios.

Casi al final del tratado es retomada la cuestión del panteísmo. Schelling escribe que «quien quiera llamar a este sistema panteísmo, porque en relación con lo absoluto considerado absolutamente desaparecen todas las oposiciones, le concederíamos gustosamente esto»[783]. La naturaleza y todos los seres que la conforman, excepto el hombre, ocupan un lugar absolutamente periférico respecto a Dios: «Todos los seres de la naturaleza sólo tienen ser en el fundamento, o en el anhelo inicial que todavía no ha conseguido la unidad con el entendimiento, ellos son en relación con Dios, por tanto, meros seres periféricos»[784]. El hombre, en cambio, ocupa un lugar central: «Sólo el hombre es en Dios, y precisamente por ese ser-en-Dios, capaz de libertad»[785].

Por último Schelling hace una serie de reflexiones programáticas que nos parecen sumamente interesantes para hacer comprensible los objetivos y expectativas de su proyecto filosófico: «Somos de la opinión de que precisamente debe ser posible una clara comprensión racional de los conceptos supremos, pues sólo de ese modo podemos apropiárnoslos, interpretarlos y fundarlos eternamente en nosotros mismos. Pues vamos todavía más lejos, y sostenemos con el propio Lessing la absoluta necesidad del desarrollo de las verdades reveladas en verdades racionales, si con ello puede ser ayudado el género humano. De la misma manera estamos convencidos que la razón basta perfectamente para

[782] SW VII, 409.
[783] Ibíd.
[784] SW VII, 410-411.
[785] SW VII, 411.

explicar todo posible error (en los asuntos propiamente espirituales)»[786]. El sistema que ha pretendido desarrollar Schelling en este tratado «debe unir todas las exigencias, tanto las del espíritu como las del corazón, las del sentimiento más moral como las del entendimiento más estricto»[787]. Este sistema nos debe permitir ir más allá de la fe histórica: «La época de una fe meramente histórica se acabó cuando se ha dado la posibilidad de un conocimiento inmediato. Tenemos una revelación más antigua que cualquiera de las escritas: la naturaleza. Ésta contiene arquetipos que todavía no ha interpretado ningún hombre, mientras que los de la revelación escrita han alcanzado hace tiempo su satisfacción e interpretación»[788].

[786] SW VII, 412.
[787] SW VII, 413.
[788] SW VII, 415.

CAPÍTULO V: LAS LECCIONES PRIVADAS DE STUTTGART Y LA POLÉMICA EPISTOLAR CON ESCHENMAYER

14. Las lecciones privadas de Stuttgart

Las *Stuttgarter Privatvorlesungen*[789] (1810) no fueron publicadas por Schelling en vida, forman parte, por tanto, de una larga etapa de silencio editorial apenas roto y que durará hasta 1854, año de su muerte. Su lugar en la producción filosófica de Schelling, situado entre la *Freiheitsschrift* (1809) y las *Weltalter*, cuya primera versión fue escrita en 1811, ha hecho que sea considerada una obra de transición entre estas dos fases de la filosofía de nuestro autor[790]. Creemos que esta interpretación puede ser acertada, aunque su aceptación no debe conducirnos a infravalorar este escrito. Antes de pasar al análisis del texto queremos señalar que desde 1973, gracias a una edición de Miklos Vetö[791], disponemos de dos versiones de este ensayo. La primera fue editada por K. F. A. Schelling y reproducida posteriormente por M. Schröter; la segunda versión editada por Vetö recoge los apuntes de E. F. Georgii tomados en febrero y julio de 1810. Nosotros seguiremos la primera versión de las *Sämtliche Werke*, ya que consideramos que las notas de Georgii apenas aportan nada respecto al texto publicado por K. F. A. Schelling. Tal como el propio Vetö señala en una tabla comparativa[792] las dos versiones concuerdan de manera literal o casi literal, habiendo escasas diferencias entre ambas.

---

789 *Lecciones privadas de Stuttgart* (SW VII, 417-484). Cfr. BRITO, E., *La création selon Schelling*, Leuven University Press, Leuven, 1987, pp. 162-179.

790 Cfr. TILLIETTE, X., *Schelling. Une philosophie en devenir*, Vrin, Paris, 1970, p. 234.

791 Cfr. SCHELLING, F. W. J., *Stuttgarter Privatvorlesungen*, ed. de M. Vetö, Bottega d'Erasmo, Torino, 1973.

792 Ibíd., pp. 260-261.

El ensayo comienza con una pregunta: «¿En qué medida es posible en general un sistema?»[793]. Schelling señala que hay un sistema que no ha sido creado por el hombre y que existe «antes de que el hombre haya pensado en hacer uno»[794]; y ese sistema es «el sistema del mundo»[795]. No se trata, por tanto, de inventar un sistema, sino de encontrarlo, ya que éste no es ninguna creación humana. Ese sistema debe ser buscado «en el entendimiento divino»[796]. Para el filósofo de Leonberg «la mayoría de los sistemas filosóficos son la mera obra de su autor»[797]; Schelling, en cambio, busca encontrar el auténtico sistema del mundo en el entendimiento de Dios. La cuestión del sistema, central en 1809, es retomada un año después aunque con un planteamiento diferente. Se deja de lado la identificación del sistema con el panteísmo y el problema de la incompatibilidad entre la libertad humana y el sistema. Aunque se sigue manteniendo la idea de que el sistema verdadero debe ser buscado en el entendimiento divino[798].

Para encontrar este sistema necesitamos tener «un principio que se sostenga por sí mismo, que se sustente en sí y por sí, que se reproduzca a sí mismo en cada parte del todo»[799]. Se sostiene, además, que «este principio ha sido formulado de diversas formas»[800]. La primera de estas formulaciones concibe a este principio como una «unidad *orgánica* de todas las cosas»[801]. El concepto "orgánico" le sirve a Schelling para evitar la confusión entre la identidad y la equivalencia, que ya había combatido en 1809[802]. El ejemplo que pone es el siguiente: «En el cuerpo humano todas las diferencias entre los órganos y las funciones se disuelven en una única vida indivisible, cuya sensación es como una indivisible y armónica sensación de bienestar, pero las partes y funciones que forman ese todo orgánico no son

793 SW VII, 421.
794 Ibíd.
795 Ibíd.
796 Ibíd.
797 Ibíd.
798 Cfr. SW VII, 399.
799 SW VII, 421.
800 Ibíd.
801 SW VII, 422.
802 Cfr. SW VII, 341.

por eso equivalentes»[803]. Es decir, en la vida tomada como unidad no se percibe la diferencia entre los distintos órganos que la componen, pero eso no significa que las partes que forman esa unidad sean equivalentes entre sí.

La segunda determinación de este principio incondicionado ha sido formulada como una «identidad absoluta de lo *real* y lo *ideal*»[804]. Schelling advierte que esta identidad no significa «que lo real y lo ideal sean numéricamente o lógicamente equivalentes»[805], sino que «es pensada una unidad *esencial*»[806]. Nuestro autor distingue entre *unidad lógica* y *unidad esencial*. La primera se refiere a que en la fórmula $A = B$, tanto A como B son la misma cosa, A considerada en sí misma es igual a B y viceversa. En el segundo tipo de unidad A y B son iguales «pero son diferentes la una de la otra como formas, o consideradas para sí»[807], siendo compatibles en ellas la identidad y el dualismo. Esta definición del primer principio busca «indicar que ni lo real ni lo ideal como tales son lo primero o absoluto, sino que ambos son sólo formas subordinadas de la verdadera *esencia primigenia*»[808].

En tercer lugar, ese principio también fue llamado «*absoluto* o *Dios*»[809]. El absoluto es el «principio de *toda* filosofía»[810]. Schelling pone a lo absoluto en primer lugar, en cambio el dogmatismo y Kant, según su interpretación, ponen a Dios al final de su sistema. El poner a Dios como fundamento plantea una pregunta: «¿Si la filosofía hace de Dios su fundamento, cómo alcanzamos el conocimiento de Dios o de lo absoluto?»[811]. Nuestro autor sostiene que esta pregunta no puede ser respondida, ya que «la existencia de lo incondicionado no puede llegar a ser demostrada como la de lo condicionado»[812]. La

803 SW VII, 422.
804 Ibíd.
805 Ibíd.
806 Ibíd.
807 Ibíd.
808 Ibíd.
809 SW VII, 423.
810 Ibíd.
811 Ibíd.
812 Ibíd.

filosofía presupone la existencia de Dios porque «sin un absoluto o Dios no existiría absolutamente nada»[813].

Schelling es consciente de que en su proposición inicial «la esencia primigenia es necesaria y por su naturaleza identidad absoluta de lo real y lo ideal»[814]; y que ésta no determina a la esencia originaria «como una esencia *actual*, real»[815]. Con esta reflexión nuestro autor busca superar un planteamiento conceptual o abstracto alejado de la vida. Para ello esta esencia debe salir de sí misma: «La esencia primigenia, como identidad absoluta de lo real y de lo ideal, es puesta de nuevo *por sí misma* sólo subjetivamente, pero nosotros debemos entenderla objetivamente: no debe ser sólo *en sí*, sino también *fuera de sí*, identidad absoluta de lo real y lo ideal, es decir, debe manifestarse como tal, actualizarse»[816].

Esto lleva a Schelling a reflexionar sobre el concepto de identidad. Nuestro autor afirma que «se ha presentado esta transición de la identidad a la diferencia muy a menudo como una *supresión de la identidad*»[817], idea que él rechaza totalmente y que ilustra poniendo el siguiente ejemplo: «La conciencia surge de una división de los principios que primero estaba *implícita* en el hombre, por ejemplo, de lo racional y de lo irracional. Ninguno de los dos debe ser exterminado (...), pero los dos principios permanecen en nosotros como su unidad»[818]. Es decir, cuando se escinden los principios que formaban antes una unidad siguen estando dentro de nosotros como unidad; la diferencia no elimina la unidad previa, que se sigue manteniendo. Por lo tanto, «la esencia primigenia es en sí siempre unidad — *unidad de la oposición y de la desunión*»[819].

Schelling se plantea la pregunta: «¿Cómo es posible esta división en Dios?»[820], ya que al ser Dios pura unidad resulta difícil pensar una escisión en Él, escisión que, por otro

813 Ibíd.
814 SW VII, 424.
815 Ibíd.
816 Ibíd.
817 Ibíd.
818 SW VII, 425.
819 Ibíd.
820 Ibíd.

lado, es necesaria para su revelación. Una posible respuesta sería la siguiente: «Si la esencia primigenia en A y B es de nuevo el todo, entonces A y B pueden ser separadas sin que el vínculo absoluto del principio sea suprimido. Debemos entonces aceptar que la esencia primigenia permanece como un todo en cada una de las escisiones»[821]. Pero esta reflexión es rechazada porque no supone ninguna «diferencia *real*»[822]. Tenemos, pues, una unidad superior, «pero ninguna *diferencia*»[823], esto nos lleva a la imposibilidad de pensar la dualidad entre lo ideal y lo real. Pero Schelling es capaz de distinguir entre lo real y lo ideal gracias a una diferencia de dignidad entre ambos: «La unidad real (...) se comporta como *ser*, la ideal (...) como *posición del ser*. Pero el *ser* es también una posición para sí: la posición del ser es una *posición de la posición*, es decir, una posición de *segunda potencia*. (...) Tenemos, en primer lugar, una [potencia] superior y una inferior — una diferencia de *dignidad*. Lo ideal es superior en dignidad a lo real»[824]. Lo real es la primera potencia y lo ideal la segunda y «entre ambas potencias hay una prioridad y una posterioridad; lo real es *naturâ prius*, lo ideal *posterius*»[825]. Pero, según Schelling, esta prioridad es sólo una «prioridad lógica»[826] que no llega a ser real.

La realidad de esta prioridad la encontramos «sólo en la esencia primigenia (*Urwesen*) o en Dios mismo»[827]. Debemos, pues, «transformar esta prioridad meramente ideal o lógica en una prioridad real»[828]. Para conseguir este objetivo Dios debe «anular la simultaneidad de los principios»[829], sólo así se logrará que sea real la prioridad de la primera potencia. Schelling señala que «esta anulación de la simultaneidad no es ni una anulación de la unidad interior (esencial), pues ésta no depende de la simultaneidad, ni es una anulación del *vínculo*

---

821 SW VII, 425-426.
822 SW VII, 426.
823 Ibíd.
824 SW VII, 426-427.
825 SW VII, 427.
826 Ibíd.
827 SW VII, 428.
828 Ibíd.
829 Ibíd.

de las potencias»[830]. Antes de que la primera potencia llegue a ser real las potencias están en Dios en una «completa indiferencia e indistinguibilidad»[831]. Lo mismo pasa con el tiempo: «De la misma manera está en Él *implicite* la totalidad del tiempo, como unidad o como *eternidad*»[832]. Es decir, Dios se limita a sí mismo voluntariamente a la primera potencia y por eso deviene real, se convierte en *un* ser; así, de esta forma, Dios hace que comience el tiempo, comienzo que no se produce *en* el tiempo. Las potencias, de esta forma, expresan también períodos de la auto-revelación de Dios.

Esta restricción no es pasiva, ya que «en la fuerza para encerrarse está la verdadera originalidad, la fuerza radical (*Wurzelkraft*)»[833]. La limitación que Dios lleva a cabo voluntariamente en sí mismo es lo que posibilita la creación, es «una *condescendencia* de Dios»[834] porque Él desciende a lo real. Esto no es indigno, sino que es «lo más grande también en el cristianismo»[835]. Schelling señala que este acto se produce gracias a la libertad de Dios: «Este acto de limitación o condescendencia de Dios es voluntario. Luego no hay ningún otro fundamento explicativo del mundo que la libertad de Dios. Sólo Dios mismo puede romper la absoluta identidad de su esencia, y de esa manera habilita el espacio de una revelación»[836]. Pero nuestro autor, tal como hemos visto en este trabajo en numerosas ocasiones, iguala a la libertad con la necesidad; él sostiene que una acción libre implica no elegir, porque «quien sabe lo que quiere lo coge sin elección»[837], de forma necesaria. Schelling pone como ejemplo de esto el acto absoluto en el hombre «que fundamenta nuestro carácter»[838]. Nuestro autor dice que: «Nadie afirmará que un hombre ha elegido su carácter; no es ninguna obra de la libertad en el sentido corriente — y sin embargo

[830] Ibíd.
[831] Ibíd.
[832] Ibíd.
[833] SW VII, 429.
[834] Ibíd.
[835] Ibíd.
[836] Ibíd.
[837] Ibíd.
[838] SW VII, 430.

imputable. Aquí se encuentra entonces una identidad semejante de la libertad y la necesidad»[839]. La revelación de Dios es, por lo tanto, un acto absolutamente voluntario y libre, libertad que es igual a la necesidad.

Respecto a la relación del tiempo con Dios Schelling insiste en la idea de que gracias a la autolimitación divina se produce «un comienzo *del* tiempo, pero no un comienzo *en el tiempo*»[840]. El tiempo está en lo real que hay en Dios, aunque nuestro autor señala que Dios no es sólo lo real, ya que posee una parte ideal: «El tiempo es puesto en lo real, pero lo real no es Dios mismo, aunque está inseparablemente enlazado con Él. Pues lo real en Dios es el *ser* o la existencia, lo ideal es lo *existente* (*Existirende)*, donde lo real y lo ideal son uno, el Dios realmente existente, el Dios viviente»[841]. Schelling también señala que «Dios considerado absolutamente no es ni la eternidad ni el tiempo, sino identidad absoluta de eternidad y tiempo. Todo lo que está en el tiempo está en él como sujeto eterno, y todo lo que está en él como sujeto eterno, está en él como objeto temporal»[842]. Estas reflexiones en torno al tiempo llevan a Schelling a plantearse dos cuestiones. La primera de ellas es: «¿Está cada acto de autodiferenciación en el tiempo?»[843]. La respuesta que da es que este acto no sucede en el tiempo, ya que «está *por encima de* todo tiempo, es eterno por naturaleza»[844]. La segunda pregunta a la que nuestro autor responde es la siguiente: «¿El universo tiene o no tiene un comienzo?»[845]. Schelling cree que el universo «tiene un comienzo (porque es dependiente), pero no un comienzo *en el tiempo*. Todo el tiempo está en él, no hay ningún tiempo fuera de él»[846]. Esta última reflexión es aplicable a cualquier cosa: «No hay ningún tiempo *exterior*, general; todo tiempo es subjetivo, es decir, un tiempo

---

839 Ibíd.
840 Ibíd.
841 Ibíd.
842 SW VII, 430-431.
843 SW VII, 431.
844 Ibíd.
845 Ibíd.
846 Ibíd.

interior que cada cosa tiene en sí misma, no fuera de sí»[847]. El tiempo abstracto surge por la comparación de los diferentes tiempos particulares. Schelling, por tanto, llega a la conclusión de que «no hay ningún tiempo en sí»[848].

Nuestro autor es perfectamente consciente de lo chocante que puede resultar decir, por ejemplo, que hay «una contracción en Dios»[849] y otras expresiones semejantes. Por eso trae a colación una reflexión general que nos plantea dos opciones: «Si queremos construir una idea de la esencia primigenia, de su ser y de su vida»[850] debemos sostener que «la esencia primigenia es para nosotros una cosa concluida de una vez por todas e invariablemente existente. Este es el concepto corriente de Dios»[851]. Pero este concepto es insuficiente para Schelling, ya que no es capaz de mostrar un Dios personal. La única forma de concebir a Dios como un ser vital es contemplarlo de forma humana: «Exigimos un Dios que podamos contemplar como un ser totalmente viviente y personal, entonces debemos contemplarlo a Él también de una forma completamente humana»[852]. La analogía[853] de Dios con lo humano es el camino que debemos seguir para poder pensar una divinidad que se aleje del Dios-concepto que postulan los sistemas filosóficos abstractos. La segunda opción que Schelling contempla, y por la que se decanta, no concibe a Dios como algo concluido, sino que considera que «*Dios se hace a sí mismo*»[854].

Para explicar la existencia de Dios y del hombre Schelling recurre a las nociones de *consciente* e *inconsciente*, conceptos que ya habían jugado un papel central en el *System*, pero que tienen un significado diferente en estas lecciones. En 1800 lo inconsciente es lo necesario, lo que nos conduce al fin último sólo alcanzable por la especie y que es

---

847 Ibíd.
848 Ibíd.
849 Ibíd.
850 SW VII, 432.
851 Ibíd.
852 Ibíd.
853 Cfr. JÜRGENSEN, S., *Freiheit in den Systemen Hegels und Schellings*, Königshausen und Neumann, Würzburg, 1997, pp. 40-152.
854 SW VII, 432.

compatible con la libertad del actuar consciente. En 1810 lo *inconsciente* es una forma diferente de llamar al *fundamento*, y lo *consciente* se refiere al concepto de *existencia*. Esta reflexión también es aplicable a las nociones de *ente* y *no-ente*[855].

Nuestro autor sostiene que «toda existencia vital comienza a partir de lo inconsciente, a partir de un estado en el cual todavía todo está inseparablemente reunido»[856]. Para Schelling «la vida divina empieza también de la misma manera. Ella contiene todo en sí misma, es plenitud infinita no sólo de la misma naturaleza, sino de naturalezas diferentes, pero en completa indistinción. Dios es allí sólo una reflexión tranquila sobre sí mismo — sin ninguna exteriorización y revelación»[857]. Lo inconsciente es caracterizado como la pura indiferencia previa a la revelación. Dios es en ese estado «identidad absoluta de lo subjetivo y de lo objetivo, de lo real y de lo ideal»[858].

Schelling también destaca que el proceso completo de la creación del mundo continúa sin interrupción «en la naturaleza y en la historia — y que éste no es otro que el proceso de la completa toma de conciencia, de la completa personalización de Dios»[859]. Esta afirmación es explicada recurriendo al método antropomorfista. Nuestro autor señala que en el hombre hay dos principios: «Uno inconsciente, oscuro, y uno consciente»[860]. El proceso de nuestra autoformación, que tendemos a buscar en «el conocimiento y en la ciencia, o en lo moral»[861], se produce al «elevar las tinieblas innatas en nosotros a la luz»[862]. Schelling sostiene que este proceso es igual en Dios, ya que la oscuridad también precede a su proceso de revelación, de salida de la pura indiferencia. La explicación de la toma de conciencia humana sirve a nuestro autor para explicar el mismo proceso en Dios. De ahí la

---

855 Cfr. BAUMGARTNER, H. M. y KORTEN, H., *Friedrich Wilhelm Joseph Schelling*, C. H. Beck, München, 1996, p. 132.
856 SW VII, 432.
857 SW VII, 432-433.
858 SW VII, 433.
859 Ibíd.
860 Ibíd.
861 Ibíd.
862 Ibíd.

siguiente afirmación: «Dios tiene en sí los mismos dos principios que tenemos en nosotros»[863]. Y cuando tomamos conciencia de los principios que forman parte de nuestra naturaleza «nos elevamos con la mejor parte de nosotros mismos por encima de la que es inferior — a partir de este momento *empieza* la conciencia, pero todavía no una conciencia plena»[864]. No se puede alcanzar la conciencia completa porque «siempre permanece un residuo oscuro»[865] en nuestra naturaleza, nadie «alcanza lo elevado de su bien y el abismo de su mal»[866], porque ambos polos siempre están en nosotros.

Estas últimas afirmaciones son también aplicables a Dios. Schelling, por lo tanto, no señala ninguna diferencia entre ambos. Tanto Dios como el hombre alcanzan la conciencia (existencia) cuando ésta se eleva sobre la inconsciencia (fundamento). Esto inconsciente en Dios es la materia informe: «Esta esencia subordinada, esta tiniebla, esta inconsciencia que Dios *busca* constantemente en sí, como esencia, expulsar de su propio interior, es la *materia* (desde luego no la materia ya formada), y la materia no es otra cosa que la parte inconsciente de Dios»[867]. Nuestro autor sostiene que hay un principio en Dios que no es Dios: lo inconsciente. Esto puede ser llamativo «para la corriente forma de consideración abstracta»[868], que piensa a Dios «como una identidad vacía»[869]. Pero no para Schelling, que postula una «*ley fundamental de la oposición*»[870] que le lleva a sostener que «sin oposición, ninguna vida»[871]. Esto es aplicable tanto al hombre como a la divinidad; por eso nuestro autor afirma que «cada cosa, para manifestarse, necesita algo que no es *ella misma sensu stricto*»[872]. La conclusión a la que llega el filósofo de Leonberg sobre esta cuestión es la

[863] Ibíd.
[864] Ibíd.
[865] Ibíd.
[866] Ibíd.
[867] SW VII, 435.
[868] Ibíd.
[869] Ibíd.
[870] Ibíd.
[871] Ibíd.
[872] Ibíd.

siguiente: «Dios no es, sin duda, limitado por lo exterior, pero *en sí* Él es seguro una naturaleza determinada»[873].

La relación entre lo consciente y lo inconsciente en Dios es explicada también utilizando los conceptos de *ente* (*Seyende*) y *ser* (*Seyn*), identificándose lo ente con lo inconsciente y el ser con lo consciente. Lo *ente* es el ser de Dios y el *ser* es Dios mismo. Lo inconsciente es lo real, el predicado del ser; y lo consciente es lo ideal, el sujeto del ser. Schelling nos dice que, en sentido estricto, Dios es sólo el Dios que es (*seyende*). Esto es lo que provoca que nuestro autor sostenga que «si Dios se ha dividido en sí mismo, se ha dividido como *ente* de su *ser*»[874]. Dios necesita separarse de su ser para que se pueda producir la revelación, para devenir una vida: «Si Dios permaneciera íntimamente unido con su ser, no tendría ninguna vida, ningún crecimiento. Por eso se separa de su ser, que es sólo un instrumento para Él»[875]. Otra forma de explicar la relación entre lo consciente y lo inconsciente es contraponiendo los conceptos de ente y de no-ente. Pero no debemos confundir el no-ente con la nada: «Toda esencia finita es producida a partir de lo no-ente, pero no a partir de la *nada*»[876].

La teoría de los dos principios permite a Schelling superar dos formas equivocadas de entender a Dios: la *dogmática* y la *panteísta*. Los dogmáticos consideran a Dios como «una esencia particular, separada, singular, subsistente totalmente para sí»[877] y dejan de lado a la criatura. El panteísmo, por su parte, «no permite a Dios ninguna existencia particular, propia, subsistente por sí misma; más bien diluye a Dios en una sustancia universal que es sólo el soporte de las cosas»[878]. La concepción de nuestro autor, según él, permite unir estas dos teorías, es decir, concebir un Dios que exista para sí pero que también sea la base de todas las cosas: «Dios es en su dignidad más alta la esencia universal de todas las cosas,

---

873 Ibíd.
874 SW VII, 436.
875 Ibíd.
876 Ibíd.
877 SW VII, 438.
878 Ibíd.

pero esta esencia universal no flota en el aire, sino que es fundada y, en cierto modo, sostenida por Dios como esencia *individual — lo individual en Dios es, pues, la base* (*Basis*) *o el substrato* (*Unterlage*) *de lo universal*»[879].

La contraposición entre lo consciente y lo inconsciente es pensada también como oposición entre la *mismidad* y el *amor*. La mismidad, sin el amor, no permitiría a Dios la creación de ningún ser: «Si esta fuerza estuviera sola, Dios sería solamente una esencia singular, separada, particular, no habría ninguna criatura»[880]. Por eso necesita la oposición del amor, principio «por el cual Dios es verdaderamente la esencia de todas las esencias»[881]. Amor que tampoco podría existir sin la oposición de la mismidad. Schelling señala, además, que «el amor es lo ideal, el egoísmo lo real en Dios»[882]. Dios, por lo tanto, no puede ser pensado sin el amor y la mismidad, ya que «la verdadera realidad de Dios consiste precisamente en la actividad y la acción recíproca de estos dos principios»[883]. Y la creación es posible porque el amor subordina a la mismidad: «La subordinación del egoísmo divino bajo el amor divino es el comienzo de la creación»[884].

La siguiente cuestión que aborda Schelling es «la *relación de la naturaleza con Dios*»[885]. Al igual que sucede con Dios, que si no saliera de sí gracias al amor permanecería siempre en un «eterno cierre y contracción»[886], la naturaleza también necesita algo que se oponga a su «fuerza primigenia contractiva»[887], ya que sin esa oposición no podría haber criaturas. Schelling define lo divino como «el vínculo viviente (...) de lo ideal y lo real»[888]. Nuestro

879 Ibíd.
880 Ibíd.
881 SW VII, 439.
882 Ibíd.
883 Ibíd.
884 Ibíd.
885 SW VII, 441.
886 SW VII, 440.
887 Ibíd.
888 Ibíd.

autor considera que lo divino está presente en la naturaleza porque ella contiene en sí este vínculo, «por eso la naturaleza es divina, pero de un divino de especie inferior»[889].

Se ha acusado a este sistema de divinizar a la naturaleza; acusación que Schelling rechaza porque «es Dios mismo (no nosotros) quien diviniza la naturaleza»[890]. Otra crítica que ha recibido esta concepción es que «identifica a Dios con la naturaleza»[891]. Nuestro autor se defiende de esta segunda objeción diciendo que la naturaleza no es «*Dios* en sentido propio»[892], sino que es sólo «el ser de Dios»[893]. Por eso Schelling afirma que la naturaleza «es una fuerza primigenia divina»[894], que no puede ser calificada de divina en sentido estricto.

Schelling prosigue estas lecciones con una serie de reflexiones sobre la historia de la filosofía moderna. En primer lugar, expone un esquema que nos muestra el dualismo absoluto de Descartes entre lo espiritual y lo material. Spinoza, por su parte, sostiene la «identidad absoluta de ambos principios»[895], pero estos dos polos «no actúan el uno sobre el otro»[896], ya que son una simple unión de las dos sustancias cartesianas. Nuestro autor también afirma que «la física de Spinoza es totalmente mecánica»[897] y que su sistema carece de movimiento. El tercer punto que critica Schelling a este filósofo es que su concepto de sustancia ignora «la personalidad del ser supremo»[898].

Este repaso a la filosofía moderna continúa con Leibniz y el hilozoísmo (doctrina que sostiene que la materia está animada). La filosofía de Leibniz carece de un principio oscuro, de lo inconsciente, es un puro intelectualismo. El hilozoísmo, en cambio, es un

---

889 SW VII, 441.
890 Ibíd.
891 Ibíd.
892 Ibíd.
893 Ibíd.
894 Ibíd.
895 SW VII, 443.
896 Ibíd.
897 Ibíd.
898 SW VII, 444.

«materialismo superior»[899] que, al contrario de lo que sucedía con Leibniz, sólo posee el principio real y carece del ideal. Schelling señala también la diferencia básica entre el hilozoísmo y su filosofía de la naturaleza: «El hilozoísmo afirma una vida *originaria* de la materia, nosotros no. Sino que nuestra afirmación es que la materia contiene una vida, pero no en *actu*, sino sólo en *potentiâ*»[900]. Schelling considera que su filosofía supera a las precedentes porque es capaz de pensar la unidad de estos dos principios, lo consciente y lo inconsciente, pero manteniendo su oposición: «Siempre he explicado que la identidad absoluta no es para mí una *mera* identidad, sino que es identidad de la unidad y de la oposición»[901].

Nuestro autor prosigue su exposición con una serie de reflexiones sobre la naturaleza. Schelling sostiene que el reino de lo material se divide «en dos direcciones, donde en una predomina la corporeidad, en la otra la espiritualidad»[902]; y que «finalmente viene un reino en el cual se compenetran totalmente lo espiritual y lo corporal, el reino de la naturaleza orgánica»[903]. La naturaleza es explicada en este ensayo a través de una *teoría de las potencias*. En esta teoría la *primera potencia* corresponde a la naturaleza. Esta potencia se divide a su vez en tres potencias más: longitud, anchura e indiferencia. En esta primera potencia la *gravedad* tiene una gran importancia, ya que sin ella «no habría ninguna creación, todo se desharía en puros pensamientos»[904].

Schelling también reinterpreta la división clásica en cuatro elementos. Lo inconsciente, lo real, es identificado con la *tierra*. A este elemento se le opone el *aire*, que se corresponde con lo consciente, con lo ideal. El *fuego*, por su parte, «es hostil contra la *singularidad* o la *mismidad* de las cosas»[905], ya que desea que todo permanezca como no-ente,

---

[899] Ibíd.
[900] Ibíd.
[901] Ibíd.
[902] SW VII, 446.
[903] Ibíd.
[904] SW VII, 447.
[905] SW VII, 448.

como base. Y al fuego se le opone el *agua,* aunque ambos están unidos. Pero la enumeración de los elementos no acaba aquí, ya que hay «una *quinta Essentia.* Y ésta no es otra que la materia primigenia misma, que es completamente espiritual y corporal — el elemento *corporal*»[906].

La *segunda potencia* se identifica con la «vida *efectiva* de la materia»[907], con el «*proceso dinámico*»[908]. Respecto a este proceso Schelling nos dice lo siguiente: «En todo este proceso es desarrollado, pues, desde la profundidad de la materia misma, lo espiritual, que es precisamente la intención de toda creación. Todo es provocado por el principio oscuro mismo a través del principio creador más elevado que hemos llamado *éter*, pero que es el verdadero espíritu de la vida de la naturaleza»[909]. La *tercera potencia* es la «potencia más alta de la naturaleza»[910] que subordina en sí a la gravedad y a la luz y que, además, está presente «*implicite* en todas las potencias»[911]. Para nuestro autor esta potencia muestra «*lo más íntimo* de la naturaleza»[912].

Estas consideraciones sobre la filosofía de la naturaleza continúan con lo *orgánico.* Schelling afirma que «en el *organismo* lo no-ente es reducido a la más baja potencia»[913]. Nuestro autor sostiene que en la naturaleza la diferencia entre sexos es superada gracias al amor: «Lo mediador en esta dualidad (...) es el *amor*»[914]. Esta referencia al amor es aprovechada por el filósofo de Leonberg para tratar la relación entre la naturaleza y Dios: «Dios mismo se unió con la naturaleza por su amor voluntario, Él *no la* necesitó, y todavía no quiere ser sin ella. Pues el amor no está allí donde dos seres se necesitan mutuamente,

[906] SW VII, 449.
[907] Ibíd.
[908] Ibíd.
[909] SW VII, 450.
[910] SW VII, 451.
[911] Ibíd.
[912] Ibíd.
[913] SW VII, 452.
[914] Ibíd.

sino donde cada uno puede ser para sí como, por ejemplo, Dios que es *en sí mismo — suâpte natura* — lo ente»[915].

Después de tratar estos temas Schelling reflexiona sobre el concepto de *libertad*, hilo conductor de nuestro trabajo. Sobre la libertad en Dios y en el hombre nuestro autor dice lo siguiente: «Lo que es *ente* por su naturaleza es también, sólo que en sí mismo o según su concepto, *libre*. Toda dependencia proviene sólo del ser. Pero lo que es ente en sí mismo y en la fuerza de su propia naturaleza sencillamente no puede llegar a ser determinado por otro (pues todo determinarse (*Bestimmtwerden*) es un sufrimiento, es decir, un no-ser). Dios como *lo que es* absoluto (*absolut-seyende*) es por eso también lo libre absoluto, pero el hombre, como se eleva de lo no-ente a lo ente, logra, a través de esa doble relación de su ser, también una libertad totalmente propia. Es decir, en la medida en que ha surgido de lo no-ente, el hombre tiene como tal una raíz independiente de lo ente»[916]. Analicemos este texto con atención. En primer lugar, vemos como Schelling identifica lo ente con la libertad. La necesidad surge del ser, pero no del ente. Lo ente es indeterminado, incondicionado. Dios, que es absoluto, es lo absolutamente libre. El hombre, en cambio, se eleva de lo no-ente a lo ente, y esto es lo que permite que disfrute de una libertad propia, aunque de una libertad no absoluta. Al surgir de lo no-ente el ser humano conserva una *raíz independiente*[917] de lo ente y, gracias a que posee en sí algo independiente de Dios, puede ser libre, ya que sin ella «no tendría ninguna libertad frente a Dios»[918]. Este es el punto clave para entender la doctrina de la libertad que Schelling desarrolla en estas lecciones y que permite explicar la independencia del hombre. Queremos señalar también que el marco teórico que se desarrolla aquí es totalmente diferente del sostenido en 1809. La independencia de Dios, que se explicaba en 1809 recurriendo a la incapacidad humana de reconciliar el fundamento

[915] SW VII, 453.
[916] SW VII, 457.
[917] Cfr. SW VII, 354.
[918] SW VII, 458.

y la existencia, se transforma en 1810 en la raíz independiente que el hombre conserva al pasar de lo no-ente a lo ente y que permite que sea libre.

Schelling concreta más su explicación de la libertad: «El hombre se encuentra en el medio entre lo no-ente de la naturaleza y lo ente absoluto = Dios, él es *libre* de ambos. Es libre de Dios porque tiene una raíz independiente en la naturaleza, es libre de la naturaleza porque lo divino, que está en medio de la naturaleza pero por encima de la naturaleza, se despierta en él. Esta parte del hombre la podemos llamar la parte propia (natural), por la cual él es individuo, ser personal; la otra es su parte divina. Por eso es *libre* —en el sentido humano— porque está situado en el punto de indiferencia»[919]. El hombre está situado entre lo no-ente (naturaleza) y el ente absoluto (Dios). Su libertad sólo es posible manteniéndose en medio de estos dos polos contrapuestos. Si pretende ocupar el lugar que no le corresponde el hombre cae en el mal, que es definido por Schelling de la siguiente forma: «El mal no es otra cosa que el no-ente relativo erigiéndose en lo ente, desplazando al ente verdadero»[920].

El mal también está presente en la naturaleza en la forma del veneno, la enfermedad o la muerte. La naturaleza, que había sido definida como primera potencia, se transforma aquí en el *primer período*, ya que es la antesala de la vida que nos espera más allá de la muerte. El hombre, al poseer en sí el mal «es postergado de nuevo al nivel del ser, de la *primera potencia*»[921] y debe luchar por «suprimir a la oscuridad en sí»[922]. Tanto la naturaleza como la humanidad aspiran a la unidad, pero la naturaleza no alcanza la unidad por culpa del mal que hay en el hombre: «La naturaleza ha perdido ahora, por culpa del hombre, esta serena unidad; ahora debe buscar una unidad propia. Pero la verdadera unidad no se encuentra en ella, ya que sólo puede estar en Dios»[923].

919 Ibíd.
920 SW VII, 459.
921 Ibíd.
922 Ibíd.
923 SW VII, 460.

El hombre, al no estar en Dios, debe buscar esa unidad perdida en el Estado[924]: «La unidad natural, esta segunda naturaleza por encima de la primera, en la cual el hombre debe forzosamente tomar su unidad, es el *Estado*; y el Estado es por eso, para decirlo exactamente, una consecuencia de la maldición que pesa sobre la humanidad. El hombre no puede tener a Dios como su unidad, por eso debe someterse a una unidad física»[925]. Pero Schelling se muestra totalmente pesimista respecto a la posibilidad de poder encontrar una «unidad absoluta y verdadera»[926] en el Estado. La imposibilidad de encontrar esa unidad se manifiesta en la guerra, en la lucha entre los Estados[927].

La degradación del hombre se produce porque está separado de Dios, su *rehabilitación* definitiva sólo puede llegar «a través de una segunda *revelación*, similar a la producida en la creación inicial»[928]. En esta revelación hay diversos niveles: «El superior está donde lo divino muere totalmente para sí mismo, en una palabra, donde él mismo deviene *hombre*»[929]. De esta forma, según Schelling, *Cristo* se convierte en mediador entre Dios y el ser humano.

La creación del Estado se produjo en contra de la Iglesia, que cometió el error de intervenir en asuntos que no le corresponden: «El Estado, como intento de crear una mera unidad externa, fue fundado por la revelación en oposición a otra institución que brota de una producción interna o de la unidad del ánimo, la *Iglesia*. (...) El error, que fue cometido por la antigua época jerárquica de la Iglesia, no fue la intervención en el Estado, sino al

---

924 Cfr. HOLLERBACH, A., *Der Rechtsgedanke bei Schelling. Quellenstudien zu seiner Rechts- und Staatsphilosophie*, Klostermann, Frankfurt am Main, 1957, pp. 188-197; Cfr. HABERMAS, J., «Dialektischer Idealismus im Übergang zum Materialismus — Geschichtsphilosophie Folgerungen aus Schellings Idee einer Contraction Gottes», en: *Theorie und Praxis*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1971, pp. 174-175.

925 SW VII, 461.

926 SW VII, 462.

927 Cfr. SCHULZE, W. A., «Zum Verständnis der Stuttgarter Privatvorlesungen Schellings», en: *Zeitschrift für Philosophie Forschung*, 1957, pp. 575-593.

928 SW VII, 463.

929 Ibíd.

revés, que ella misma permitió la entrada del Estado»[930]. Esto hace que la Iglesia fracase en su intento de alcanzar la unidad que el hombre precisa. El único camino válido para alcanzar esa unidad es el camino religioso que el Estado debe desarrollar: «Cualquiera que pudiera ser el fin último es muy cierto que sólo se puede acceder a la verdadera unidad por el camino religioso, y que sólo el máximo y omnipresente desarrollo del conocimiento religioso en la humanidad será capaz de alcanzarlo. (...) No es que la Iglesia deba dominar al Estado o el Estado a la Iglesia, sino que el mismo Estado debe desarrollar en sí los principios religiosos, y la gran alianza de todos los pueblos reposa sobre la base de las convicciones religiosas que han llegado a ser universales»[931].

Schelling sostiene que «en el espíritu humano como tal hay de nuevo tres potencias»[932]. La primera nos remite a la parte real y la tercera a la ideal: «La central o segunda es aquella por la cual el hombre está en medio del mundo ideal y del real, para a través de la libertad desarrollar en sí el vínculo entre ambos mundos, o para continuar la desunión»[933]. Estas tres potencias son las siguientes: el *ánimo* (*Gemüth*), el *espíritu* (*Geist*) y el *alma* (*Seele*).

De la primera potencia, el *ánimo*, se puede decir que «es el principio oscuro del espíritu»[934]. Y lo más oscuro de la naturaleza humana es la *melancolía*: «Lo más oscuro y por eso lo más profundo de la naturaleza humana es el anhelo (*Sehnsucht*), por así decirlo, la fuerza de gravedad interior del ánimo, por eso, en su manifestación más profunda, es *melancolía* (*Schwermuth*). (...) También lo más profundo de la naturaleza es melancolía; también ella se entristece por un bien perdido y también toda vida va unida a una melancolía indestructible»[935]. El concepto "melancolía" también fue utilizado por Schelling en 1809, para expresar el sentimiento de tristeza que le produce al ser humano no poder

930 SW VII, 463-464.
931 SW VII, 464-465.
932 SW VII, 465.
933 Ibíd.
934 Ibíd.
935 SW VII, 465-466.

llegar a ser una personalidad perfecta y completa, ya que no puede reconciliar en sí el fundamento y la existencia[936]. El ánimo es deseo (*Begierde*), anhelo; es la parte real del hombre.

El *espíritu* es «lo verdaderamente personal del hombre, y por eso también la verdadera potencia de la conciencia»[937]. Lo que era deseo inconsciente en el ánimo se transforma en el espíritu en deseo consciente, es decir, en voluntad, que es «lo más intimo del espíritu»[938]. La voluntad se divide en dos lados: «Uno real, que se refiere a la individualidad del hombre, la *voluntad propia*, y un lado universal o ideal, el *entendimiento*»[939]. Schelling sostiene que la voluntad propia «no es en sí misma el mal, sólo que podría llegar a serlo si deviene dominante. La virtud sin una voluntad propia activa es una virtud sin mérito. Por eso se puede decir que el bien mismo encierra en sí al mal. Un bien, si no tiene en sí un mal superado, no es un bien real y viviente»[940]. El filósofo de Leonberg pensaba en 1809 que la voluntad propia cae en el mal en el momento en que deja de estar unida a la voluntad universal y se aparta del lugar que le corresponde[941]. Nuestro autor niega, en contra de la opinión común, «que el espíritu es lo más elevado en el hombre»[942], ya que en él habita el mal. El análisis que hace Schelling sobre el mal no aporta nada nuevo sobre lo dicho en 1809, reitera que el mal no puede ser identificado con el cuerpo (porque el mal proviene del espíritu) y que no es «ninguna mera *privación* de la verdad»[943], sino un principio positivo.

---

936 «Su personalidad y su mismidad nunca pueden elevarse a *actus* perfecto. Esta es la tristeza inherente a toda vida finita, y si hay en Dios también una condición al menos relativamente independiente, hay en Él mismo una fuente de tristeza que nunca llega a ser realidad, sino que sirve sólo para la eterna alegría de la superación. Por eso se extiende un velo de melancolía sobre toda la naturaleza, la melancolía (*Melancholie*) profunda e inquebrantable de toda vida» (SW VII, 399).

937 SW VII, 466.

938 SW VII, 467.

939 Ibíd.

940 Ibíd.

941 Cfr. SW VII, 365-366.

942 SW VII, 467.

943 SW VII, 468.

La tercera potencia es el *alma*. Sobre ella Schelling afirma lo siguiente: «El alma es lo verdaderamente divino *en el hombre*, por tanto, lo *impersonal*, lo verdaderamente ente, pues lo personal debe ser sometido como un no-ente»[944]. Nuestro autor cree, negando algunas opiniones comunes, que no se puede hablar de enfermedades del alma, ya que «sólo el ánimo o el espíritu pueden estar enfermos»[945]; además, «nunca se podrá decir que el hombre que actúa de forma viciosa o condenable ha actuado con *alma*»[946]. El alma no puede ser malvada porque es la pura bondad: «Por tanto, el alma es lo impersonal. El espíritu *sabe*, pero el alma no sabe, sino que ella es la ciencia. El espíritu, porque él también tiene en sí la posibilidad del mal, sólo puede ser *bueno*, es decir, tiene una parte en la bondad, pero el alma no es buena, sino que es la bondad misma»[947].

Si se rompe la relación con el alma es cuando aparece la enfermedad: «El alma es aquello a través del cual el hombre se relaciona con Dios, sin esta relación con Dios no puede existir la criatura, pero el hombre, especialmente, no puede existir ni un instante. Por eso tan pronto como se rompe la línea, aparece allí la *enfermedad*. (...) si la línea es cortada por el sentimiento se ocasiona la enfermedad del ánimo. (...) Si la línea es rota por la inteligencia surge la *estupidez*. (...) cuando se rompe la línea entre la inteligencia y el alma surge lo más horrible, es decir, la *locura*»[948]. Schelling afirma que la locura es «la más profunda esencia del espíritu humano»[949], la base (lo no-ente) a partir de la cual surge el entendimiento: «La base del entendimiento mismo es la locura. Por eso la locura es un elemento necesario, pero que no puede mostrarse, que no puede llegar a actualizarse. Lo que llamamos entendimiento, cuando es un entendimiento verdadero, vital y activo, no es otra cosa que una locura *regulada*»[950].

944 Ibíd.
945 Ibíd.
946 SW VII, 468-469.
947 SW VII, 469.
948 Ibíd.
949 SW VII, 470.
950 Ibíd.

Según Schelling la libertad sólo es posible si cada una de las potencias ocupa el lugar que le corresponde: «La verdadera libertad humana consiste precisamente en que el espíritu, por un lado, esté sometido al alma y, por otro lado, en que esté *por encima* del ánimo»[951]. Aquí vemos como la libertad, explicada desde un punto de vista antropológico, consiste en una subordinación de las potencias donde el ánimo está por debajo del espíritu y éste, a su vez, está supeditado al alma, que es la potencia ideal superior. Cada potencia debe ocupar el lugar que le corresponde.

Nuestro autor nos dice lo siguiente sobre el alma: «El alma puede remitirse 1) a lo *real* de las potencias subordinadas, o sea, al anhelo y a la fuerza o voluntad propia. Este es el caso en el *arte* y la poesía. Anhelo y fuerza de sí son, verdaderamente, los instrumentos en el arte. Aquí se muestran ambos totalmente libres en su realidad completa, pero el alma es subordinada, como debe ser. (...) El alma puede remitirse 2) al sentimiento y a la inteligencia, las dos potencias correspondientes a las dos primeras potencias. De esta forma nace la ciencia en su sentido más alto, la ciencia que se da directamente al alma: *la filosofía*»[952]. Por su parte, «el alma puede remitirse 3) a la voluntad y al deseo. Ellos están completamente subordinados al alma y en constante relación con ella, así no llega a realizarse una buena acción particular sino, en el sentido más alto, se alcanza la condición moral del alma o la *virtud*, es decir, como *virtus*, como pureza, excelencia y fuerza de la voluntad»[953]. Dejando actuar al alma en nosotros es como podemos realizar las acciones más elevadas moralmente; esta reflexión también se puede extender al arte y a la ciencia porque sólo siguiendo al alma podremos alcanzar una objetividad que nos permita superar toda temporalidad[954]. Después de repasar estas formas condicionadas a través de las cuales

[951] SW VII, 470-471.

[952] SW VII, 471.

[953] SW VII, 472-473.

[954] Basándose en esta afirmación Žižek ha afirmado que debemos distinguir tres niveles de libertad en Schelling. En primer lugar tendríamos la noción común de libertad basada en elegir aquello que produce más placer; este tipo de libertad estaría situada en el nivel del utilitarismo. En el segundo nivel de libertad, más elevado que el anterior, la decisión carecería de fundamento, no se

se relaciona el alma llegamos a su forma pura de actuación: «La *religión,* no como ciencia, sino como bienaventuranza interna y suprema del ánimo y del espíritu»[955].

Antes de proseguir Schelling nos hace la siguiente advertencia: «Todo lo que sucedió hasta aquí pertenecía realmente sólo a la primera potencia. La verdadera potencia segunda empieza para el hombre únicamente después de la muerte»[956]. Según él: «La necesidad de la muerte presupone dos principios absolutamente *incompatibles*, cuya separación es la muerte»[957]. Estos dos principios son el bien y el mal. Tanto la naturaleza como el hombre tienen dentro de sí una mezcla de estos dos principios antagónicos: «Por este motivo el hombre no puede aparecer totalmente en esta vida tal como *es*, es decir, según su espíritu, y se produce una distinción entre el hombre exterior y el interior, entre el hombre *que aparece* (*ercheinenden*) y el hombre *que es* (*seyende*)»[958]. Y el ser humano sólo podrá «alcanzar su verdadero *Esse* y liberarse del *non-Esse* relativo (...) a través de la muerte o mediante su paso al mundo de los espíritus»[959].

Schelling, expresando una idea que puede mostrarnos claramente la heterodoxia de su pensamiento, sostiene que no sólo el espíritu pasa al otro mundo, sino también el cuerpo: «Pues el hombre no pasa *simplemente* con su espíritu, en el sentido estricto del término, al mundo de los espíritus, sino también con aquello que en su cuerpo era *él mismo*, con aquello que en su cuerpo era espiritual, demoníaco. (...) Por eso la muerte no es ninguna separación entre el espíritu y el cuerpo, sino sólo una separación de aquellos elementos del cuerpo que se oponen al espíritu, ésta es la separación entre el bien y el mal y entre el mal y el bien (también por eso lo que subsiste no debe ser llamado *cuerpo*, sino

---

basaría en razones positivas, sino sólo en sí misma. En el tercer nivel de libertad actuamos subordinados al alma. Cfr. ŽIŽEK, S., *The Indivisible remainder. An Essay on Schelling and Related Matters*, Verso, London-New York, 1996, pp. 68-70.

955 SW VII, 473.

956 SW VII, 474.

957 Ibíd.

958 SW VII, 475.

959 Ibíd.

cadáver)»[960]. De esta forma Schelling lleva hasta las últimas consecuencias la revitalización del cuerpo, dejando atrás la identificación del mal con lo corporal y la separación radical entre el cuerpo y el espíritu. Esto es lo que le conduce a negar que el hombre sea un puro pensamiento en el más allá: «Habitualmente se representa al hombre en un estado después de la muerte como un ser aéreo, o bien abstractamente como un pensamiento puro y límpido. Pero él es, más bien, como ya dijimos, un ser sumamente real e incluso más fuerte y por tanto también más verdadero que lo que es aquí»[961].

Schelling sostiene que «como hay una filosofía de la naturaleza, también hay una filosofía del mundo de los espíritus»[962]. Según el filósofo de Leonberg los seres pertenecientes a ese mundo «son capaces también de libertad, por tanto también del bien y del mal»[963]. Por eso el Diablo incita al ser humano al mal y provoca su caída. Para nuestro autor la naturaleza y el mundo de los espíritus son muy parecidos, y su relación no se puede romper: «Pues *esta* relación del espíritu del mundo con la naturaleza perdura siempre, ha sido fundada en la esencia del universo mismo, era indisoluble»[964]. La diferencia básica entre el ser humano y el mundo de los espíritus es que en el hombre el bien y el mal están mezclados, cosa que no sucede con los espíritus, donde incluso el Diablo es puro en su maldad, y por eso: «El mundo de los espíritus no puede penetrar en el mundo actual sólo a causa de la mezcla que hay en él»[965].

Respecto al desarrollo último de las cosas Schelling cree que «el espíritu del mundo y la naturaleza deben, finalmente, unirse»[966]. De esta forma se llega a un tercer período: «Hasta aquí había sólo dos períodos: a) el presente, donde sin duda están todas las potencias, pero subordinadas a lo real; b) la vida de los espíritus, donde están también todas

[960] SW VII, 475-476.
[961] SW VII, 477.
[962] SW VII, 478.
[963] Ibíd.
[964] SW VII, 480-481.
[965] SW VII, 482.
[966] Ibíd.

las potencias, pero subordinadas a lo ideal. Se da también un tercer período, c) donde todas las potencias están subordinadas a la identidad absoluta»[967]. Y este tercer período sólo puede darse después del Juicio Final. Gracias a esta última crisis el mal se separa del bien y «la naturaleza será liberada del ente falso, del no-ente. En cambio, lo no-ente, que se había elevado en ella a lo ente, será subordinado como base, este no-ente o el mal, será arrojado al más profundo abismo *bajo* la naturaleza»[968]. Y con este tercer período es donde se alcanza la realización plena, ya que «es el período de la total y completa realización, por tanto del completo devenir humano de Dios, donde lo infinito ha devenido completamente finito sin perjuicio de su infinitud. Entonces Dios es, realmente, todo en todo, el panteísmo verdadero»[969].

15. La polémica epistolar con Eschenmayer

15. 1. La carta de Eschenmayer

La carta de Eschenmayer dirigida a Schelling[970], fechada el 18 de octubre de 1810, comienza atacando la distinción entre el fundamento y la existencia, verdadera clave de bóveda de la *Freiheitsschrift*. Según este autor esta distinción carece de sentido porque: «Si Dios tiene en sí mismo el fundamento de su existencia, el fundamento, por lo tanto, deja de ser fundamento y coincide con la existencia»[971]. Esta diferencia sólo es aplicable a las cosas de la naturaleza, pero no a Dios, ya que para Eschenmayer el modo de pensar lógico no sirve para explicar a la divinidad, porque lo único que conseguimos al aplicarle nuestros

[967] Ibíd.
[968] SW VII, 483.
[969] SW VII, 484.
[970] Ambas cartas fueron publicadas en 1813 en el *Allgemeinen Zeitschrift von Deutschen für Deutsche* y recogidas en la edición de K. F. A. Schelling (SW VIII, 145-189). Cfr. FISCHER, K., *Schellings Leben, Werke und Lehre* (Geschichte der neuern Philosophie, vol. VII), Karl Winter's Universitätsbuchhandlung, Heidelberg, 1902, pp. 670-672.
[971] SW VIII, 145.

conceptos es degradarla. Esto es lo que le lleva a decir que: «El Dios que usted presenta es para mí sólo un Dios particular, como nuestro Yo, y todas las construcciones que usted permite emanar de Él, pero que son puestas como si fueran las suyas propias, no tienen ninguna consecuencia superior, como las que tiene el Yo humano en su propio sistema»[972]. El Dios de Schelling no es Dios, sino *un* Dios particular que nada tiene que ver con la auténtica divinidad incomprensible, según Eschenmayer, a través de nuestros pobres conceptos. La diferencia básica entre ambos autores se nos muestra de manera clara desde el principio. Schelling representa la confianza en una razón que puede llegar a explicar la estructura interna de Dios y Eschenmayer simboliza la desconfianza en una racionalidad que pretende sobrepasar sus límites. Esto es lo que le lleva a sostener que nuestros conceptos no se pueden aplicar «a habitantes de otros planetas o soles, menos aún a Dios»[973]. Eschenmayer supone que los habitantes solares deben ser superiores a nosotros, y esto es lo que le lleva a decir que tampoco podemos aplicar nuestros conceptos a estos seres.

Antes de proseguir Eschenmayer hace una serie de aclaraciones conceptuales: «Para mí la razón es el órgano universal en el cual reside exclusivamente la totalidad, el entendimiento, por el contrario, es el órgano particular en el cual domina la unidad, y el sentido es el órgano singular al cual pertenece sólo la multiplicidad»[974]. Este autor señala que «la individualidad del Yo se muestra como la unidad absoluta de estos tres sistemas, pero no tiene su centro como tal en el órgano universal, como la filosofía sostuvo hasta ahora, sino en el órgano particular, es decir, en el entendimiento. El Yo no puede nunca salirse de su unidad, él no puede nunca elevarse a la totalidad, ni hundirse en la multiplicidad»[975]. El error de la filosofía ha consistido, por lo tanto, en colocar el centro del Yo en la razón, no en el entendimiento, que es donde Eschenmayer sostiene que debe

[972] SW VIII, 146.
[973] Ibíd.
[974] Ibíd.
[975] Ibíd.

estar. El Yo debe mantenerse en la unidad de razón, entendimiento y sentido, sin elevarse sólo a la razón y sin caer en la multiplicidad del entendimiento y del sentido, es decir, el Yo, a pesar de tener su centro en el entendimiento, debe proseguir en la unidad del órgano universal, del particular y del singular. Unidad que no debe ser confundida con la identidad absoluta, tal como se ha hecho siempre.

Se ha dicho que los predicados que tradicionalmente han sido aplicados a Dios como, por ejemplo, el de omnipotencia y el de omnisciencia, y otros similares, existen en la razón, cosa que es inadmisible para Eschenmayer. Para él estos conceptos sólo pueden presentarse como ideales, pero nunca pueden ser atribuidos a Dios: «El hombre, sólo con la mediación de sus órganos particulares, es capaz de pensamiento y de un modo de obrar limitados y, por lo tanto, de un poder, sabiduría y bien limitados; estos predicados se añaden a la totalidad de sus órganos universales, y en la omnipotencia, la bondad infinita y la omnisciencia sin duda no son su propia obra y acto, pero expresan sus ideales, que han nacido en sus órganos universales. Esto no nos autoriza a atribuir estos predicados a lo divino, porque sería denigrarle con nuestros superlativos, con los ídolos de nuestros órganos. Es, por lo tanto, un puro engaño cuando alguien predica una demostración de algo científico de Dios o alguien quiere atribuirle un superlativo de nuestra voluntad y ánimo y, lo que es todavía menos justificable, los conceptos centrales o categorías de fundamento, esencia, etc., de nuestro entendimiento a Dios»[976]. Los predicados como la omnipotencia y otros similares son ideales que no podemos aplicar a Dios porque somos seres limitados con capacidades limitadas; no podemos, por lo tanto, pretender explicar científicamente a Dios a causa de nuestra finitud. Esto lleva a Eschenmayer a afirmar que «la filosofía se puede perder cuando no conoce el origen de sus ideales y los imagina

[976] SW VIII, 147.

incluidos en Dios mismo»[977], por eso él se esfuerza en mostrarnos que los ideales nacidos de la razón no deben referirse a la divinidad.

Eschenmayer acusa a Schelling de aplicar a Dios el concepto de anhelo: «Usted presta a Dios el anhelo de engendrarse a sí mismo, como si en Dios pudiera haber un deseo de llegar a ser algo que todavía no es»[978]. Esta crítica también se extiende a otros conceptos como el de personalidad, vida y muchos otros predicados que «son una mezcla de los principios libres con los necesarios y, de ese modo, puramente humanos e impropios de la dignidad de Dios»[979]. Esto también sucede con la libertad, ya que «la libertad que ha devenido concepto es sólo un débil reflejo de su propio modelo original. La libertad sólo está completamente viva en el querer, en el concepto está medio muerta»[980]. La libertad no puede llegar a ser explicada conceptualmente porque «es demasiado grande para el concepto, y por eso permanece todavía algo sobrante, que no se quiere conformar, un residuo»[981]. Eschenmayer acusa a aquellos que pretenden eliminar «lo más santo que hay en nosotros»[982] de cometer un «pecado filosófico»[983] al querer corromper nuestro espíritu a través del pensamiento, al penetrar «donde el concepto no tiene ningún derecho»[984].

Según este autor para entender esto es necesario «que el entendimiento tenga un doble sentido: uno pasivo (negativo) y uno activo (positivo)»[985]. El lado positivo se ocupa de la naturaleza, «de la construcción, de lo mecánico y de lo dinámico, de la pura legalidad necesaria y de la evidencia»[986]. En el lado negativo «el entendimiento es dominado por un orden superior de las cosas, es decir, por el mundo moral. Aquí no es capaz de reunir sus objetos en un centro, sino que ellos se reflejan en él en un infinito resplandor

977 SW VIII, 148.
978 Ibíd.
979 Ibíd.
980 Ibíd.
981 SW VIII, 148-149.
982 SW VIII, 149.
983 Ibíd.
984 Ibíd.
985 Ibíd.
986 Ibíd.

divergente»[987]. En el territorio de lo moral «no hay ninguna evidencia del conocimiento, pero por eso es algo magnífico y sublime»[988]. Entre lo positivo y lo negativo está «la bondad y la imaginación, la cual no reconoce ninguna ley de la naturaleza»[989]. Estas distinciones permiten a Eschenmayer diferenciar entre tres tipos diferentes de filosofía: «En el lado positivo del entendimiento, en el cual sólo está el orden inferior de las cosas, es decir, la naturaleza caída, se encuentra la filosofía de la naturaleza. En el lado negativo del entendimiento, el cual se ha dirigido contra el orden superior de las cosas y el mundo moral de la historia, se encuentra la filosofía moral. En medio de ambas está la filosofía del arte»[990].

Utilizando esta elaboración conceptual Eschenmayer acusa a Schelling de rebajar el orden superior a lo inferior: «Su investigación sobre la libertad humana lleva a cabo una completa transformación de la ética en física, un devorar lo libre por lo necesario, el ánimo por el entendimiento, lo moral por lo natural y, en general, es una completa degradación del orden superior de las cosas a un orden inferior»[991]. También niega la existencia de una naturaleza en Dios y de un fundamento que posibilite el mal: «Dios no tiene ninguna naturaleza, Dios no tiene ningún fundamento en sí, el en-sí y el fuera-de-sí no tiene ningún significado para Dios, no hay ningún fundamento que actúe independientemente de Dios que contenga, como usted afirma, la posibilidad del principio del mal»[992]. Tampoco podemos hablar en Dios de la unidad del fundamento y la existencia: «Dios no es ninguna unidad indisociable de dos principios que se separan en el hombre que, como usted dice a veces, la libertad, que se basa en esta separación, se niega en Dios»[993].

---

[987] Ibíd.
[988] Ibíd.
[989] Ibíd.
[990] Ibíd.
[991] SW VIII, 150.
[992] Ibíd.
[993] Ibíd.

Eschenmayer afirma, más bien, que «hay, sin duda, tres ideas, o sea, la verdad, la belleza y la virtud, cada una de las cuales representa la totalidad de nuestro órgano universal de una forma propia, y en las cuales lo eterno mismo parece divisible (...). Lo eterno reposa sólo en la armonía de sus ideas y, sin duda, expresa la verdad del orden inferior o lo simplemente físico, la belleza del orden intermedio o lo orgánico y la virtud del orden superior o lo moral»[994]. Según este autor: «La virtud o el principio del bien es la más elevada posición metafísica, el principio del mal, al que yo llamo pecado original, es la última negación metafísica»[995]. Con estas distinciones Eschenmayer pretende solucionar los malentendidos en los que Schelling cae y contribuir a la claridad de la filosofía.

El problema de sostener que la existencia de Dios está fuera del espacio y del tiempo, cuando nuestro entendimiento sí forma parte del tiempo y del espacio, es solucionado recurriendo a la fe: «Este enigma y todos los otros que se pueden decir en contra, sólo pueden ser solucionados por la religión y la fe. La fe no presta ninguna cualidad, para ella el predicado de la existencia es una cosa indiferente, ella es por sí misma el comprobante de la divinidad, que no necesita el testimonio del entendimiento. La fe ha renunciado de una vez por todas al saber, ella no depende mucho de la inmanencia completa de nuestro conocimiento»[996]. Para Eschenmayer es una verdad de fe que somos en Dios y la insignificancia de nuestra naturaleza nos impide totalmente entender a la divinidad: «Somos en Dios —ésta es una verdad indudable— pero como el rayo de luz en el sol, el grano de arena en el universo o las representaciones aisladas en el sistema completo de la razón. Poco puede iluminar el rayo de luz al sol, o contener el grano de arena al universo, o comprender la representación aislada al sistema completo de la razón, poco podemos comprender también nosotros un sólo pensamiento de Dios»[997]. El hombre, al ser la criatura superior de la esfera terrestre, de forma equivocada pretende convertirse en la

[994] Ibíd.
[995] SW VIII, 151.
[996] Ibíd.
[997] Ibíd.

imagen de Dios; esto es lo mismo que si el gusano se erigiera «en vivo retrato del hombre»[998].

Para este autor cuando se afirma que hay un Dios, lo que se hace es «una traducción de la fe en el entendimiento, al cual se añade el predicado de la existencia»[999]. Según Eschenmayer: «La cópula: "esto es" — sólo es válida inmanentemente en el sistema de la razón, pero no transciende a Dios»[1000]. La existencia de Dios, por lo tanto, sólo puede ser afirmada por la fe y no podemos predicar nada de Él, ya que si lo hiciéramos iríamos en contra de su dignidad: «Los filósofos, que nunca dudan del pueblo, deben decir primero que sin fe no tendrían ningún Dios, ¡y que nunca lo podrían tener con el saber! En el estrecho círculo en el que nosotros nos movemos no vemos, por cierto, la fe, ella es invisible pero debe estar allí, porque el ciclo completo de nuestro saber descansa en ella. Quien pronuncia el nombre de Dios, expresa también con él su fe, y no sólo eso, si queremos predicar algo de Él, se mezclan nuestras funciones inferiores, las cuales ensucian el oro»[1001].

Otra de las afirmaciones de Schelling que crítica Eschenmayer es la que hace referencia a un fundamento oscuro en Dios: «Según su opinión el entendimiento surge de lo carente de entendimiento, el orden del caos, la luz del fundamento oscuro de la gravedad. ¿Nos debe molestar todavía seguir con estas oposiciones y permitir surgir a la virtud del vicio, a lo santo del pecado, al cielo del infierno y a Dios del Diablo? Pues eso que llama "el fundamento oscuro de la existencia de Dios" es algo parecido al Diablo»[1002].

Las críticas también se dirigen al sin-fundamento, aunque destacando positivamente que no se predique nada de él: «Sólo una vez en todo el ensayo he encontrado un lugar donde no se produjo el paso de la especulación a la fe, y éste es en la carencia de

---

998 SW VIII, 152.
999 Ibíd.
1000 Ibíd.
1001 Ibíd.
1002 SW VIII, 152-153.

predicados del sin-fundamento (*Prädicatlosigkeit des Ungrundes*). Sin necesidad, me parece a mí, llama usted indiferencia a este sin-fundamento, por lo que provoca a la vez una nueva contradicción»[1003]. La contradicción a la que se refiere Eschenmayer es hacer surgir una dualidad a partir de la indiferencia; se critica además que se hable de estas oposiciones como de no-oposiciones: «Este pasaje me parece totalmente ininteligible o sólo comprensible en el sentido de que cada oposición se predica a partir del sin-fundamento, pero esto, evidentemente, significa demasiado: la oposición que es negada en la coexistencia debe afirmarse en la sucesión»[1004]. Este razonamiento de Schelling es calificado por Eschenmayer como de una sutilidad que nada aporta: «Qué ganamos si la oposición es negada en la coexistencia, pero es afirmada de nuevo en la sucesión, si la luz y las tinieblas, el bien y el mal, no al mismo tiempo, sino uno tras otro, proceden del sin-fundamento»[1005]. Estas contradicciones son las que hicieron abandonar a Eschenmayer toda filosofía y abrazar la fe como única verdad: «No busco, dicho sea de paso, todas estas contradicciones, las cuales no pueden faltar nunca en los límites de la especulación, para atribuirle un valor especial, incluso respeto estas contradicciones y antiguamente les tomé cariño, pues la imposibilidad de resolverlas me llevó fuera de todo este terreno, así que ahora me burlo y contemplo con desprecio la vanidad de todos los sistemas filosóficos»[1006].

El error del entendimiento es querer «rebajar la totalidad a la unidad»[1007], de esa forma se produce «un eclipse intelectual en el cual el entendimiento proyecta un gran cono de sombra que tapa todo el universo y que le lleva a la conclusión de que el universo es más pequeño que él»[1008]. Esta opinión es la que conduce a Eschenmayer a querer convertir el saber en fe: «Nosotros vivimos bien si buscamos transformar nuestro poder en humildad

1003 SW VIII, 153.
1004 SW VIII, 153-154.
1005 SW VIII, 154.
1006 Ibíd.
1007 SW VIII, 155.
1008 Ibíd.

religiosa, nuestro saber en fe, nuestro ánimo en devoción y nuestra sabiduría en piedad»[1009]. En cambio, vivimos en el mal «si nuestro poder degenera en arrogancia y pecado, nuestro saber en mentira e incredulidad, nuestro ánimo en vicio y pecado y nuestra sabiduría en maldad y falsedad»[1010]. De esta forma se muestran «los dos polos de la moral, o sea, la aproximación a Dios y la caída de Él»[1011]. Para este autor la pregunta por la existencia del mal en el mundo «no sólo es absurda, sino que también es temeraria»[1012], ya que «la voluntad de Dios debe ser tan santa para nosotros que sólo podemos enmudecer ante ella y tener una sumisión ciega»[1013]. Nuestra insignificancia en el universo y la pobreza de nuestro entendimiento nos impiden conocer el origen del mal y de la creación porque no podemos llegar a comprender la voluntad de Dios. Cualquier intento de dar una respuesta a estas preguntas es interpretado por Eschenmayer como un acto de soberbia. Por lo tanto, lo fundamental en la moral es lo siguiente: «Decimos del piadoso que vive en Dios, pero del ateo debemos decir que el Diablo vive en él. Esta diferencia es la más decisiva para toda la moral»[1014].

Eschenmayer sostiene que «hay tres clases de males que constituyen tres potencias. La primera clase es el egoísmo, en el cual se somete el entendimiento al mundo de los sentidos. (...) La segunda clase es querer el mal por el mal o la maldad, en la cual el entendimiento cae de la razón. (...) La tercera clase es el mal para blasfemar a Dios o la impiedad. En ella el entendimiento cae de Dios, y el entendimiento caído de Dios es el Diablo»[1015]. De la misma forma se puede diferenciar entre tres tipos de bien: «El primero es la moderación y la prudencia. (...) La segunda clase es la moralidad y la sabiduría, o querer el bien por el bien, con lo cual debe sacrificar absolutamente su propio bien a lo universal.

1009 SW VIII, 156.
1010 Ibíd.
1011 Ibíd.
1012 Ibíd.
1013 Ibíd.
1014 SW VIII, 157.
1015 Ibíd.

Este es el entendimiento regido por la razón. La tercera clase es querer el bien por Dios o la piedad, el entendimiento que confía en Dios, la fe, la completa resignación»[1016]. Así vemos que «el entendimiento es, pues, el punto intermedio que separa al bien del mal. Si la razón domina y confía en Dios todas las acciones son buenas. Pero si domina la sensualidad, y se entrega al ser más temporal, todas las acciones deben ser malas»[1017].

Tampoco se puede hablar de ninguna oposición en Dios, ya que «Dios está fuera de toda oposición»[1018]. De ahí se deduce que «la pregunta: "¿El principio del mal es dependiente o independiente de Dios?", no tiene ningún valor, porque en Dios no hay ninguna oposición y ninguna mirada alcanza a contemplar a Dios en sus relaciones»[1019]. Para Eschenmayer lo único que sabemos es que «el Diablo ha sido expulsado del templo de Dios, y que la religión es nuestro bien supremo»[1020]. Respecto a la relación entre Dios y el Diablo este autor niega la oposición entre ambos: «El Diablo no se opone a Dios, sino a Cristo»[1021]. De esta forma se pretende salvaguardar la divinidad divina, negando que algo se le oponga.

Eschenmayer sigue las teorías clásicas que identifican el mal con las pasiones. Según su punto de vista «el pecado original es la raíz de la sensibilidad»[1022] y «las pasiones son las vasallas del pecado original»[1023]. Y así se produce en el hombre una lucha entre el bien y el mal, entre lo pasional y lo espiritual. Al hilo de esta cuestión se reconstruyen las épocas de la historia de la humanidad para señalar que «la marcha del hombre hacia la perdición general debió ser impedida por la intervención de la revelación. Pues las fuerzas humanas nunca son suficientes para conseguir el regreso total al bien; por eso Dios ha enviado su

1016 SW VIII, 157-158.
1017 SW VIII, 158.
1018 Ibíd.
1019 Ibíd.
1020 Ibíd.
1021 Ibíd.
1022 Ibíd.
1023 Ibíd.

Hijo al mundo, para iluminarnos y perdonarnos»[1024]. Pero la revelación se ha pervertido por culpa del entendimiento: «La doctrina de Cristo ha sido arruinada por sus intérpretes y las verdades simples que sólo hablan al corazón fueron entregadas al entendimiento. El hombre quiso analizar el reino prometido de Dios, y por eso exterminó la inocencia del corazón que había en él y sembró la discordia en sí mismo»[1025]. Para Eschenmayer el cristianismo ha sido posible gracias al milagro de la revelación y no debe ser explicado a través de la razón, ya que «los milagros sólo son interpretables con un espíritu infantil»[1026]. Por último, se señala la necesidad de la relación de la política con la religión, ya que «donde se ignora la eterna relación entre la religión y la política se abre un negro destino sobre la humanidad»[1027].

15. 2. La respuesta de Schelling

En su réplica a estas críticas, en una carta escrita en abril de 1812, Schelling comienza rebatiendo la idea de que la libertad no puede ser investigada de manera científica a través del entendimiento, ya que al hacerlo la estamos conceptualizando y la libertad, según Eschenmayer, «no puede llegar nunca a ser un concepto»[1028]. Schelling se defiende acusando a su crítico de contradecirse, ya que él da también un concepto de libertad basado en lo irracional: «Usted admite que se debe informar sobre la libertad, pues da un concepto de la misma. Pero ese concepto es precisamente lo irracional, *del cual yo hablo*»[1029]. Ambos autores también discrepan sobre lo irracional: «Usted quiere buscar lo irracional en lo elevado, yo en lo profundo. (...) Yo llamo irracional a lo que más se opone al espíritu, al ser

1024 SW VIII, 159.
1025 Ibíd.
1026 SW VIII, 160.
1027 Ibíd.
1028 SW VIII, 162.
1029 SW VIII, 163.

como tal, o a lo que Platón llamó lo no-*ente*»[1030]. Para Eschenmayer es «una completa subversión de la verdadera relación, llamar irracional a lo más espiritual y, por el contrario, llamar racional a lo no espiritual»[1031].

Uno de los puntos en los que Eschenmayer centra sus críticas es en la distinción entre el fundamento y la existencia. Schelling, para defenderse, se cita a sí mismo de la siguiente forma: «"En Dios (el que existe, se entiende) se debe distinguir entre el mero *fundamento* de la existencia y el existente (*Existirende*) mismo o el *sujeto* de la existencia". Así dice mi afirmación»[1032]. Comparemos esta cita con la afirmación hecha por su propio autor en 1809: «La filosofía de la naturaleza de nuestro tiempo ha formulado la distinción, por primera vez en la ciencia, entre el ser en tanto que existe y el ser en tanto que mero fundamento de la existencia»[1033]. Nada se dice del concepto "sujeto", que es introducido por Schelling de manera un tanto engañosa, ya que cambia el contenido de sus propias palabras. Veamos como prosigue su razonamiento: «El fundamento de la existencia y la existencia no son diferentes en sí, cuando usted no entiende a la existencia como el puro existir como tal. Pero si usted entiende el todo de esa forma, en el sentido del sujeto que existe, esto debo negarlo; pues el fundamento es lo no-sujeto, lo no ente mismo, en tanto que concebido como sujeto, es necesariamente diferente de la existencia. Yo no he hablado de la distinción entre la *existencia* y el fundamento de la existencia, sino de la distinción entre el *existente* y el fundamento de la existencia; lo cual, como usted mismo puede ver, es una diferencia considerable»[1034]. Schelling llega a la siguiente conclusión: «Dios tiene *en sí* el fundamento de su existencia, en su propia esencia primigenia, pues este fundamento

---

1030 Ibíd.
1031 SW VIII, 164.
1032 Ibíd.
1033 SW VII, 357.
1034 SW VIII, 164.

pertenece a la misma esencia originaria, la cual también pertenece al Dios existente (Dios como sujeto de la existencia)»[1035].

La discusión se traslada «a la pregunta general por el valor y la validez de los conceptos del entendimiento en relación con Dios»[1036]. Eschenmayer, como ya vimos, niega que se puedan aplicar predicados a Dios. Schelling responde de la siguiente forma: «En ningún caso puede ser la cuestión, con qué derecho transferimos nuestros conceptos a Dios; debemos primero saber lo que es Dios. Supongamos, pues, que en una investigación continuada se encontrara que Dios es realmente consciente de sí mismo, vivo, personal, en una palabra, semejante al hombre, ¿podría seguir criticándonos que con ello le transferimos nuestros conceptos humanos? Si Él es humano, ¿quién puede objetar algo en contra? Si, como usted dice, mi razón, en lo que de Dios afirma, se habría colocado por encima de Dios (...), la suya, en lo que niega de Dios, habría hecho lo mismo, lo habría hecho todavía más decididamente en la medida en que *a priori*, sin ninguna investigación, se permite juzgar sobre Dios de un modo meramente subjetivo, mientras que yo, por el contrario, nada afirmo de Dios a partir de mí mismo, sino que sólo busco seguir *sus* caminos»[1037]. Schelling, por lo tanto, acusa a aquellos que dicen que no se puede conocer nada de Dios de aplicarle conceptos antes de investigar nada sobre Él, ya que dicen, por ejemplo, que Dios es «absolutamente suprahumano (*übermenschlich*)»[1038], prejuzgando sobre su naturaleza. Schelling, en cambio, afirma: «Yo no puedo indicar de antemano que debe ser Él. Él es lo que *quiere* ser. Así debo, en primer lugar, explorar su voluntad; pero no defender por adelantado que es lo que Él quiere ser»[1039], como hace Eschenmayer.

Schelling niega que atribuya a Dios un *anhelo* como si se tratara de una propiedad de la divinidad, tal como sostiene Eschenmayer, sino que él afirma que «Dios mismo es

[1035] SW VIII, 165.
[1036] SW VIII, 166.
[1037] SW VIII, 167-168.
[1038] SW VIII, 168.
[1039] Ibíd.

esencialmente anhelo»[1040]. Ambos autores discrepan también sobre el origen de Dios, al señalar Schelling que la divinidad se crea a partir de la ausencia de entendimiento, afirmación que Eschenmayer no puede aceptar nunca por motivos morales, ya que sería como asumir que Dios surge del Diablo: «Usted ataca esta explicación de la creación desde una faceta peligrosa, la moral. Porque yo afirmo que, *históricamente* o según la realidad, lo carente de entendimiento (*Verstandlose*) es anterior al entendimiento y que las tinieblas son anteriores a la luz»[1041]. Schelling recuerda que para él el mal no surge del fundamento, sino de la criatura, por lo que no se puede decir que «Dios procede del Diablo»[1042]. Schelling acusa a Eschenmayer de deformar sus afirmaciones al decir que Dios procede del fundamento: «Yo pongo a la esencia primigenia o a la divinidad sin comienzo y absolutamente eterna, como *anterior* y *por encima de* todo fundamento (...) y a ese respecto siempre hablo del fundamento como de un principio que Dios tiene (en su esencia primigenia) en sí. Puesto que usted presupone que Dios, en general y sin distinción, procede del fundamento, es decir, que tiene su origen en el fundamento, usted deforma, en realidad, mi verdadera afirmación»[1043]. Según Schelling lo irracional «es la base, la condición y el medio de su revelación»[1044]. Y esto sólo puede ser criticado de dos formas: «Usted debió afirmar que Dios jamás ha tenido la necesidad de revelarse, que Dios se revela desde siempre y que el Dios revelado es igual a la esencia primigenia. O usted debió negar que hay un principio sin entendimiento para sí en Dios que puede llegar a ser el medio de la revelación»[1045]. Schelling también niega que él sostenga, tal como afirma Eschenmayer, que la luz proceda de las tinieblas, el entendimiento de lo carente de entendimiento y el ente de lo no-ente. Lo que él quiso decir realmente es que «la luz, y lo que es su análogo, el

1040 SW VIII, 170.
1041 SW VIII, 171.
1042 SW VIII, 172.
1043 Ibíd.
1044 SW VIII, 173.
1045 Ibíd.

entendimiento, es una potencia superior totalmente independiente de las tinieblas»[1046]. Aunque reconoce que «la luz procede de las tinieblas, pero de las tinieblas superadas»[1047]. Esto puede comprenderse mejor con un ejemplo: «La santidad sólo es posible con la total extinción del pecado, y procede, en efecto, del pecado, es decir, de lo que está superado y muerto»[1048]. Por eso Schelling dice lo siguiente: «Porque Dios debe vivir en el hombre, el Diablo debe morir en él, usted dice, al contrario: en el hombre en que no está Dios vive el Diablo»[1049].

Schelling rechaza que en su sistema «la ética es devorada por la física, el orden superior de las cosas es degradado a un orden inferior»[1050]. Esta acusación se basa en el uso de algunas expresiones físicas, como la que habla del centro y de la periferia, para hablar de cuestiones morales. Schelling señala que el propio Eschenmayer usa en numerosas ocasiones ejemplos matemáticos en temas morales sin que por ello la ética sea devorada por la matemática. Niega, en contra de su crítico, que la naturaleza sea un reflejo de la idea de verdad y que la historia del mundo sea un reflejo de la idea de virtud. Y se reafirma, a pesar de las críticas, en la idea de que el hombre es un retrato de Dios.

Ambos autores discrepan en la definición y en el papel que la fe debe tener en la relación entre Dios y el hombre. Schelling cree en una fe que se sustente en el saber y que no niegue el conocimiento: «¿Cómo una fe incapaz de comprender ni un pensamiento de Dios, que ni siquiera puede decir qué es Él, ni mucho menos que Él es personal, consciente de sí, espiritual e infinitamente bueno, cómo una fe tal, carente de pensamiento, con un espíritu muerto y muda, es capaz de mantener una relación con el espíritu humano y Dios? *Sí*, no es posible una fe si no está unida a ningún pensamiento y a ningún saber. (...) La fe verdadera no es otra cosa que un saber confiado en el cual, como en *todo* saber verdadero,

1046 Ibíd.
1047 SW VIII, 174.
1048 Ibíd.
1049 SW VIII, 175.
1050 Ibíd.

el corazón y el espíritu están en armonía; pero no es, de ningún modo, como usted y algunos otros quieren, una completa negación de todo saber»[1051]. Schelling, pues, niega la separación entre la fe y el saber, ya que cree que ambos tienen que estar unidos.

Y además nuestro autor no piensa que el cristianismo vaya en contra de la razón, más bien opina que «en el hombre permanece eternamente no sólo el deseo de buscar el conocimiento de las intenciones de Dios, sino también el querer conocer lo más escondido»[1052]. Conocer a Dios, por lo tanto, «es el gran sentido del cristianismo»[1053]. Schelling tampoco puede admitir que Dios cree a un hombre con un «entendimiento ridículo»[1054], que haga de ese entendimiento «lo superlativo de la naturaleza humana»[1055] y que, además, nos envíe a su Hijo si, tal como afirma Eschenmayer en su carta, somos un pequeño e insignificante punto en el universo. Schelling cree que este autor da «un significado al cristianismo que está bastante por debajo de su valor frecuente»[1056] y que lo «reduce a una alegoría insignificante, fría e insípida»[1057].

Schelling opina que «la predicación de una fe opuesta a todo saber»[1058] no sirve para combatir la incredulidad ni para «impedir la corrupción de nuestra época»[1059], tarea que tampoco puede llevar a cabo la filosofía negativa de Eschenmayer, pues: «¿Qué salud se puede esperar de una filosofía que consiste en simples negaciones de todo lo superior y que se refugia en el no-saber para no responder a las preguntas más importantes del hombre?»[1060]. Schelling, en cambio, opina que «la humanidad de nuestra época anhela algo

1051 SW VIII, 184-185.
1052 SW VIII, 185.
1053 Ibíd.
1054 SW VIII, 186.
1055 Ibíd.
1056 Ibíd.
1057 SW VIII, 187.
1058 Ibíd.
1059 Ibíd.
1060 Ibíd.

positivo que sólo puede devolverle un entendimiento fuerte, potente, de ideas verdaderas»[1061].

[1061] SW VIII, 188.

CAPÍTULO VI: FILOSOFÍA TARDÍA

16. Las edades del mundo

El análisis de *Die Weltalter*[1062] plantea algunas dificultades adicionales. A la propia complejidad de la obra, que no es menor, ya que estamos ante una de las obras más profundas y oscuras de su autor, hay que añadir la existencia de tres versiones del mismo texto. La primera versión fue escrita en 1811, la segunda en 1813 y la tercera en 1815. El proyecto debía constar en principio de tres libros: el pasado, el presente y el futuro. Sin embargo, Schelling sólo llegó a redactar estas tres versiones del libro del pasado que nos disponemos a comentar. El texto de 1815 fue publicado por el hijo de Schelling en las *Sämtliche Werke* (1856-1861) permaneciendo inéditas las otras dos versiones hasta 1946, fecha en la que M. Schröter las publicó[1063]; este libro fue añadido como volumen complementario a la edición de las *Schellings Werke* realizada por el propio M. Schröter[1064]. Ya que las introducciones de las tres versiones son prácticamente iguales las comentaremos conjuntamente. Después analizaremos de forma separada los tres textos, centrándonos en las aportaciones más relevantes que estos escritos puedan hacer a nuestra investigación sobre el concepto de libertad en Schelling.

1062 *Las edades del mundo*. Sobre esta fase del pensamiento de Schelling nos parecen especialmente recomendables las siguientes obras: FUHRMANS, H., *Schellings Philosophie der Weltalter. Schellings Philosophie in den Jahren 1806-1821. Zum Problem des Schellingschen Theismus*, L. Schwann, Düsseldorf, 1954; BRITO, E., *La création selon Schelling*, Leuven University Press, Leuven, 1987, pp. 189-270.

1063 SCHELLING, F. W. J., *Die Weltalter. Fragmente. In den Urfassungen von 1811 und 1813*, ed. de M. Schröter, C. H. Beck, München, 1946.

1064 Queremos señalar que la versión de 1815, que podemos encontrar en el cuarto volumen principal de las *Schellings Werke* de M. Schröter, aparece en el índice de esta edición erróneamente fechada en 1813.

16. 1. Introducción

La ciencia, hasta ahora, ha sido «una mera sucesión y desarrollo de conceptos y pensamientos propios»[1065]. Schelling pretende superar esta concepción y desarrollar una noción de ciencia que muestre «el desarrollo de un ser vivo, real»[1066]; esto es posible gracias al «espíritu dinámico despertado»[1067]. Nuestro autor afirma, además, que «lo vivo de la ciencia suprema sólo puede ser lo vivo primigenio (*Urlebendige*), el ser al que ningún otro precede, por tanto, el más antiguo de los seres»[1068]. Lo vivo originario no se desarrolla «de forma anárquica, sino sólo de acuerdo con leyes. En él no hay ninguna arbitrariedad; es una naturaleza en el sentido más perfecto de la palabra, como el hombre es una naturaleza sin perjuicio de la libertad y precisamente por causa de ésta»[1069]. Ser una naturaleza, por tanto, es desarrollarse de acuerdo con leyes, y esto no implica la eliminación de la libertad.

La ciencia suprema, al ocuparse de lo vivo, de lo real, logra la objetividad en la materia, pero debe buscar también la objetividad en la forma. El resto del conocimiento puede ser expuesto de manera directa, pero esto no es posible en la ciencia suprema, que es la ciencia que se ocupa de Dios, porque en el ser humano hay una dualidad de principios. Uno de estos principios es supramundano, está «fuera y por encima del mundo»[1070], es, además, «anterior al comienzo de los tiempos»[1071], pero está unido a un principio inferior que «es por naturaleza ignorante y oscuro»[1072]. En el principio supramundano «descansa el

1065 WA, 1811, 3; WA, 1813, 111 (en esta versión la primera "y" es sustituida por una "o"); SW VIII, 199.

1066 WA, 1811, 3; WA, 1813, 111 (en vez de "vivo, real" se dice "real, vivo"); SW VIII, 199.

1067 WA, 1811, 3; SW VIII, 199.

1068 WA, 1811, 3; WA, 1813, 111 (a la expresión "el más antiguo de los seres" se añade: "el primero o más antiguo de los seres); SW VIII, 199.

1069 WA, 1811, 3-4; WA, 1813, 111; SW VIII, 199-200.

1070 WA, 1811, 4; WA, 1813, 112; SW VIII, 200.

1071 WA, 1811, 4; WA, 1813, 112 (la expresión "anterior al comienzo de los tiempos" se transforma en "desde el comienzo de los tiempos"); SW VIII, 200.

1072 WA, 1811, 4; SW VIII, 200.

recuerdo de todas las cosas, de su estado original, de su devenir, de su significado»[1073]. Pero este recuerdo está dormido y para ser despertado precisa del principio inferior. Estos principios pueden ser caracterizados de la siguiente forma: «Uno que no sabe, pero que busca el saber, y otro que sabe, pero que no sabe su saber»[1074]. Esto da lugar a un diálogo entre principios, a un «arte interior de la conversación»[1075]. Debido a esta división en el hombre «lo que llamamos "ciencia" es tan sólo el intento de llegar a ser conscientes de nuevo, por tanto, es más una tendencia a la ciencia, que la ciencia misma»[1076].

Según Schelling, algunos han propuesto «que seamos, por decirlo así, sólo interiormente y vivamos totalmente en lo supramundano (*Ueberweltlichen*)»[1077], pero esto no es posible, ya que «va contra la naturaleza y destino de la vida presente»[1078]. El objetivo de su época, piensa nuestro autor, debe ser buscar esa objetividad en la forma que la ciencia suprema no ha alcanzado, cuando esto se consiga «entonces no habrá ninguna diferencia más entre el mundo del pensamiento y el mundo de la realidad. Habrá un único mundo, y la paz de la edad de oro se anunciará primero en la unión armónica de todas las ciencias»[1079].

16. 2. Versión de 1811

El objetivo de la obra es «describir la historia de las manifestaciones del ser primigenio (*Urwesens*)»[1080]. Para eso debemos comenzar investigando «el tiempo

1073 WA, 1811, 4; WA, 1813, 113; SW VIII, 200.
1074 WA, 1813, 114; SW VIII, 201 (aquí la palabra "saber" [*Wissen*] que aparece en primer lugar es sustituida por "ciencia" [*Wissenschaft*]).
1075 WA, 1811, 5; WA, 1813, 114; SW VIII, 201.
1076 Ibíd.
1077 WA, 1811, 6; WA, 1813, 115; SW VIII, 203.
1078 WA, 1811, 6-7; WA, 1813, 115; SW VIII, 203.
1079 WA, 1811, 9; WA, 1813, 118; SW VIII, 206.
1080 WA, 1811, 10.

premundano»[1081]. Pero este propósito choca con una primera dificultad: no tenemos ningún testimonio de esa época, «pues es el tiempo del silencio y de la calma. Sólo en discursos divinos revelados brillan algunos rayos que rasgan esas tinieblas antiquísimas»[1082]. Schelling también señala que «cuanto más humanamente tomamos todo, tanto más podemos esperar acercarnos a la historia real»[1083]. Dos, pues, son las fuentes a partir de las cuales nuestro autor pretende lograr su meta: los textos revelados (en concreto, el Antiguo Testamento) y el conocimiento del ser humano[1084].

Según Schelling, de la frase bíblica «lo que fue, eso será, y lo que se hizo se hará, pues no hay nada nuevo bajo el sol»[1085], se sigue que «el mundo no tiene en sí ningún pasado y ningún futuro»[1086], esto le lleva a sostener «que el verdadero pasado, el pasado por antonomasia, es el premundano; que el verdadero futuro, el futuro por antonomasia, es el postmundano; y así se nos revelaría un sistema de los tiempos, del cual el sistema humano sólo sería una copia, una repetición en un círculo más estrecho»[1087]. Este sistema de los tiempos consistiría en el pasado anterior al nacimiento del mundo, el presente se podría identificar con la época de la Creación y el futuro sería la etapa posterior al fin del mundo. Nosotros, los seres humanos, lo que hacemos es aplicar este esquema únicamente a la etapa de la Creación, distinguiendo en ella, a su vez, entre pasado, presente y futuro; cuando, considerado desde la perspectiva más amplia del sistema de los tiempos, sólo podríamos hablar realmente de presente. Hay, por tanto, un tiempo premundano (pasado), uno mundano (presente) y otro postmundano (futuro). Schelling también señala que para

---

1081 Ibíd.

1082 Ibíd.

1083 Ibíd.

1084 Cfr. HENNIGFELD, J., «Die Menschlichkeit des Absoluten», en: DECHER, F. y HENNIGFELD, J. (eds.), *Philosophische Anthropologie im 19. Jahrhundert*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 1992, pp. 43-49.

1085 Eclesiastés 1, 9-10.

1086 WA, 1811, 11.

1087 Ibíd.

conocer el presente es necesario conocer el pasado, ya que «todo es sólo obra del tiempo y sólo a través del tiempo alcanza cada cosa su singularidad y significado»[1088].

Schelling quiere expresar lo «que está por encima de todo tiempo, y que quiere manifestarse en todo progreso»[1089]. Y lo único que está por encima del tiempo es la libertad eterna: «Sólo por encima del ser habita la verdadera, la eterna libertad. La libertad es el concepto afirmativo de la eternidad o de lo que está por encima de todo tiempo»[1090]. Algunos, los que no han sentido esta libertad, piensan que «lo supremo es ser un ente o sujeto»[1091], por eso afirman que por encima del ser sólo hay la nada. Nuestro autor considera, en cambio, que esta libertad «es nada y es todo. Es nada en el sentido en que ni anhela llegar a ser por sí misma activa, ni pretende ninguna realidad. Es todo porque sólo de ella, como libertad eterna, procede toda fuerza, porque tiene todas las cosas por debajo de sí, porque las domina todas y no es dominada por ninguna»[1092]. La pureza (*Lauterkeit*) de la libertad está por encima de Dios, por eso «algunos antiguos hablaron de una supra-divinidad»[1093]; esta pureza no debe ser, por tanto, identificada con Dios, sino que ella es «el brillo de la luz impenetrable en que Dios habita»[1094]. Para poder describir esta pureza debemos mirar al ser humano, ya que sólo podemos conocerla sintiéndola en nosotros mismos.

La siguiente pregunta que se plantea Schelling es cómo puede surgir el ser de esta pureza; cuestión que en principio parece no tener respuesta, ya que «ella sólo puede permanecer eternamente en sí misma»[1095]. Para intentar encontrar una solución nuestro autor recurre de nuevo a la analogía con lo humano; ésta nos muestra que la interioridad es una meditación sobre uno mismo y que este conocimiento interno «provoca el *deseo* (*Lust*)

1088 WA, 1811, 12.
1089 WA, 1811, 14.
1090 Ibíd.
1091 Ibíd.
1092 WA, 1811, 15.
1093 WA, 1811, 16.
1094 Ibíd.
1095 WA, 1811, 17.

de tenerse y conocerse exteriormente, el deseo recibe luego a la voluntad, que es el principio para la existencia»[1096]. Debemos, por tanto, distinguir entre «la voluntad que nada quiere»[1097] y, en segundo lugar, «la voluntad de existencia»[1098], que es la que posibilita el tiempo. Estas dos voluntades son eternas y contrapuestas, pero «forman un único ser»[1099]; su fusión provoca la aparición de lo que Schelling llama «*la primera voluntad que actúa*»[1100], es decir, de «lo primero real»[1101].

Esto lleva a Schelling a plantear la siguiente pregunta: «Cómo la fuerza contractiva puede transformarse, por decirlo así, en el centro de la existencia, en lo dominante y, en este sentido, en lo existente»[1102]. Nuestro autor aclara que esta fuerza contractiva no es «interpretada como lo no-ente por antonomasia, sino como algo también ente en sí mismo»[1103]; y que tampoco es «interpretada como lo existente por antonomasia, sino sólo como lo primero existente»[1104]. La fuerza contractiva, por tanto, «es la verdadera fuerza original y radical de la naturaleza»[1105]. La respuesta que se da a la pregunta es que «lo inferior es en el desarrollo necesariamente anterior a lo superior; la fuerza primigenia negadora, encerradora, debe ser para que haya algo que soporte y sostenga la benevolencia (*Huld*) del ser divino, sino no podría revelarse»[1106]. La revelación divina, por tanto, precisa que la fuerza contractiva se convierta en dominante; y su revelación está determinada por estas fuerzas, ya que «no depende de su libertad elegir otra sucesión de la revelación que aquélla que está determinada por la naturaleza de esos dos principios»[1107]. Dios, al ser una naturaleza, no puede elegir libremente la forma de su revelación, sino que ésta depende

1096 Ibíd.
1097 Ibíd.
1098 Ibíd.
1099 WA, 1811, 19.
1100 WA, 1811, 22.
1101 Ibíd.
1102 WA, 1811, 23.
1103 Ibíd.
1104 Ibíd.
1105 WA, 1811, 24.
1106 WA, 1811, 25.
1107 Ibíd.

necesariamente de la fuerza contractiva y de la fuerza del amor. Estas dos fuerzas son, según nuestro autor, desiguales esencialmente e iguales existencialmente.

Lo existente primero, la primera voluntad operante, ha surgido de la unión de dos voluntades y es «el vínculo contractivo de sujeto y objeto»[1108]. Schelling afirma que esta nueva unidad se diferencia de la primera unidad en que «ésta carecía de toda dualidad»[1109]; en la voluntad operante no hay, además, una lucha entre estas voluntades, sino que ellas «producen en lo existente el placer más puro de la contemplación tranquila»[1110], y esto es lo que los antiguos llamaban sabiduría. En este momento en el ser primigenio «lo corporal y lo espiritual coinciden»[1111], podemos hablar, por tanto, de una materia espiritual.

Sin embargo, una vez que la pureza originaria ha pasado a formar parte de la primera voluntad operante «quisiera volver inmediatamente a la nada tranquila en la que estaba antes, y no obstante no puede, porque debería suprimir su propia vida que se ha dado a sí misma»[1112]. Se produce, de esta forma, un proceso de expansión y contracción[1113] que provoca una «separación de las fuerzas en el ser»[1114] y, según Schelling, «procede de aquí la primera vida propia en lo objetivo. Esta vida primera que se mueve a sí misma es la naturaleza eterna y primitiva de Dios, que siempre se manifiesta y siempre se retira de nuevo, y sólo en esta alternancia constante de espirar e inspirar tiene una vida»[1115]. Pero el ser de la pureza inicial no es Dios, sino que es «el germen eterno de Dios»[1116], donde la divinidad está presente de forma potencial.

1108 WA, 1811, 29.

1109 Ibíd.

1110 WA, 1811, 30.

1111 WA, 1811, 32.

1112 WA, 1811, 34.

1113 Cfr. HABERMAS, J., «Dialektischer Idealismus im Übergang zum Materialismus — Geschichtsphilosophie Folgerungen aus Schellings Idee einer Contraction Gottes», en: *Theorie und Praxis*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1971, pp. 194-200.

1114 WA, 1811, 36.

1115 Ibíd.

1116 WA, 1811, 43.

El deseo de la pureza de volver a su estado inicial genera, por tanto, un proceso interno de contracción y expansión que da lugar a la vida primera de Dios. Esto provoca una lucha entre lo corporal y lo espiritual, ya que «expansión es espiritualización, contracción es corporeización»[1117]. En este momento, pues, nos encontramos en un estado de disputa que provoca una descomposición de la materia y una ruptura de la unidad. El proceso de separación y unificación provoca en Dios un desgarro interior. Para nuestro autor el dolor es consustancial a todo desarrollo vital, ya que «el dolor es algo necesario y universal, el punto de paso inevitable hacia la libertad»[1118]. Dios, por tanto, debe sentir dolor igual que el hombre, «debe sufrir primero, antes de celebrar el triunfo de su liberación»[1119]. Y esto provoca angustia a la divinidad; una angustia que desemboca en «un tipo de locura, el último estado de la máxima lucha interior y contradicción»[1120]. Esta locura divina «es la verdadera fuerza de la naturaleza y de toda su producción»[1121].

La generación en la divinidad es posible porque el principio unificador pone fuera de sí al principio separador, pero éste continúa estando en Dios, produciéndose una duplicación en la divinidad, una generación que es compatible con su unidad. La generación es posible gracias al amor: «El amor es el impulso de todo desarrollo. El amor mueve al ser primigenio a renunciar al cierre. Pues la fuerza contractiva es superada no sólo exteriormente, sino también interiormente»[1122]. Cuando esto sucede el ser primigenio como «es incapaz de contraer o engendrar *en sí*, engendra *fuera* de sí lo similar a él, y por eso produce algo independiente y autónomo respecto de él»[1123], y entonces «del Padre eterno nace el Hijo eterno»[1124]. Entre ambos no se establece una relación de oposición, sino que la fuerza contractiva «debe continuar obrando eternamente para que eternamente el Hijo sea

1117 WA, 1811, 36.
1118 WA, 1811, 40.
1119 Ibíd.
1120 WA, 1811, 42.
1121 WA, 1811, 43.
1122 WA, 1811, 57.
1123 WA, 1811, 58.
1124 Ibíd.

engendrado por el Padre y eternamente la fuerza paternal se desarrolle a través del Hijo»[1125]. Cuando esto sucede: «Los dos principios están puestos ahora por primera vez en libertad mutua; y gozan de la independencia recíproca, sin embargo juntos forman una sola naturaleza»[1126]. Al generarse el Hijo el Padre se convierte en pasado y «comienza con el Hijo la segunda época, la edad del presente, del amor dominante»[1127].

Esta división provoca la separación entre el mundo de la naturaleza y el de los espíritus. Schelling se plantea si de esta dualidad surge una unidad superior, es decir, «una unidad libre y consciente»[1128]. Nuestro autor llega a la conclusión de que esta unidad debe ser futura, ya que no puede estar en el presente, «pues el presente descansa en la oposición»[1129]. Para alcanzar la unidad superior Dios precisa de una tercera personalidad, porque sólo gracias a ella «Dios es un ser verdaderamente completo, cerrado, perfecto en sí mismo»[1130]. Y esta tercera personalidad es «el Espíritu en sí o el Espíritu absoluto»[1131].

Queremos destacar también que «el Espíritu es libre respecto del Padre y del Hijo, en el sentido en que también éstos son libres e independientes el uno respecto del otro; pero es a la vez la unidad esencial, libre y consciente de ambos»[1132]. El Espíritu, por tanto, «es en sí la reflexión más pura, la libertad suprema, la voluntad más pura, que, sin moverse, lo mueve todo y va a través de todo»[1133]. En la voluntad del Espíritu se unen las voluntades del Padre y del Hijo, «por eso, ni el Padre respecto del Hijo, ni el Hijo respecto del Padre puede obrar de otro modo que conforme a la voluntad libre del Espíritu»[1134]. Si la unidad que se da en el Espíritu se hubiera materializado completamente «no habría tiempo, sino

1125 Ibíd.
1126 WA, 1811, 59.
1127 Ibíd.
1128 WA, 1811, 63.
1129 WA, 1811, 66.
1130 WA, 1811, 67.
1131 Ibíd.
1132 WA, 1811, 73.
1133 Ibíd.
1134 WA, 1811, 73-74.

eternidad absoluta»[1135]. La Trinidad es lo que permite a Schelling desarrollar una genealogía del tiempo y del espacio.

Para Schelling el dualismo y el panteísmo no son excluyentes, son sistemas perfectamente compatibles, siempre y cuando entendamos por panteísmo «la voluntad de existir, a la que el dualismo concibe como uno de sus miembros»[1136]. La confrontación entre el dualismo y el panteísmo es interpretada por nuestro autor «en sentido ético, como la lucha entre necesidad y libertad»[1137]. Según él, todos sentimos que «toda la necesidad procede sólo del ser»[1138], y lo que no es ente «vive en libertad sobrenatural»[1139]. Su reflexión sobre la libertad comienza en la pureza inicial: «La libertad es, como el amor, como la pureza (*Reinheit*) de la voluntad, lo supremo. Esta libertad no es todavía ninguna libertad de acto y hasta los movimientos interiores, que sólo podemos suponer en tal pureza (*Lauterkeit*), son libres de una manera esencial, (son uno con la esencia, con la libertad), que no pueden ser conducidos de ningún modo a oposición con la necesidad»[1140]. En esa pureza primigenia la libertad es lo máximo, pero es una libertad en potencia, pura esencialidad, por eso no se puede contraponer esta libertad a la necesidad. Esto sólo es posible cuando la voluntad de existir se actualiza: «La voluntad de existir, cuando llega a *actus*, es ya un acto decidido; aquí comienza la distinguibilidad; aquí parece que deba ser reconocida libertad o necesidad»[1141].

A pesar de que la mayoría opina que no hemos elegido nuestro carácter las acciones que se derivan de éste siguen siendo consideradas libres. Este ejemplo le sirve a Schelling para afirmar lo siguiente: «Por tanto, aquí reconoce cada cual una libertad que en sí es necesidad, no libertad en ese sentido posterior que sólo tiene lugar allí donde hay

1135 WA, 1811, 74.
1136 WA, 1811, 91.
1137 WA, 1811, 92.
1138 Ibíd.
1139 Ibíd.
1140 WA, 1811, 92-93.
1141 WA, 1811, 93.

oposición. Por eso el juicio ético universal reconoce en cada hombre —y por tanto en general— una región donde no hay fundamento alguno, sino libertad absoluta, que es para sí misma destino, necesidad»[1142]. La libertad de la pureza originaria, previa a la actualización que conlleva la voluntad de existir, es igual a la necesidad. En el ser humano, por lo tanto, hay una «libertad carente de fundamento, necesaria por sí misma»[1143]. Esta necesidad es totalmente distinta de «la que sigue al acto»[1144], ya que se identifica con la libertad. Schelling, que interpreta la decisión como una escisión, considera que la decisión, para ser posible, precisa previamente de «un estado de no-separación, de necesidad»[1145]; esto es lo que le lleva a afirmar que «debe también precederle a la libertad la negación de la libertad»[1146].

Schelling también aplica la distinción entre dos fuerzas (la contractiva y la expansiva) al ser humano. Nos encontramos, pues, con un primer Yo (primera fuerza) a partir del cual se genera un segundo Yo (segunda fuerza); esto lleva a nuestro autor a preguntarse «¿si el primer Yo se comporta en esta generación como un Yo libre o no-libre?»[1147]. La respuesta que da es la siguiente: «Que únicamente y sólo al primer Yo se puede llamar moralmente libre»[1148]. Esta libertad no es una libertad originaria, propia, porque «el primer Yo o el Yo egoísta tiene la libertad sólo del otro Yo, del Yo mejor»[1149]. Por tanto, «sólo se puede llamar libre en el sentido moral al primer Yo o al Padre»[1150], porque «Él pudo tomar la libertad y eternidad de su esencia que le había vuelto a revelar el otro Yo para permanecer como Él Mismo en un eterno cierre autosuficiente»[1151], cosa que no hizo.

1142 Ibíd.
1143 Ibíd.
1144 WA, 1811, 95.
1145 Ibíd.
1146 Ibíd.
1147 WA, 1811, 97.
1148 WA, 1811, 99.
1149 WA, 1811, 98.
1150 WA, 1811, 99.
1151 Ibíd.

Otro punto que nos gustaría destacar es que Schelling niega que la Creación sea fruto de una decisión divina tomada en un momento determinado, sino que sostiene que «esta *decisión* es eterna, nunca concluye»[1152]. Rechaza también la idea de una *elección* divina, ya que «elegir acarrea pena; es consecuencia de la voluntad no iluminada, no abierta; la decisión no es libertad, sino falta de libertad, indecisión. Quien sabe lo que quiere obra directamente. Elegir entre la virtud y el vicio sólo significa no estar seguro de dónde se encuentra lo más beneficioso. Pero quien ha alcanzado la maestría en uno u otro campo obra sin elección y además con perfecta libertad»[1153]. La Creación es fruto de una elección libre, pero necesaria.

De todo esto se deduce que «la libertad del Padre es otra libertad, distinta de la libertad del Hijo»[1154]. Al Espíritu, Schelling le atribuye «la libertad propiamente espiritual, que consiste en reflexión absoluta, claridad y omnisapiencia»[1155]. Esto es así porque «el espíritu es aquello en lo que finalmente todo se transfigura; pues sólo el Espíritu es la divinidad que se ha revelado totalmente y que ha vuelto totalmente a la unidad»[1156]. Según nuestro autor debemos, por lo tanto, distinguir tres clases de libertad en Dios (la del Padre, la del Hijo y la del Espíritu) y en el ser humano, porque «estos tres niveles o clases de la libertad son proporcionalmente los mismos también para el hombre»[1157].

16. 3. Versión de 1813

Hay una gran similitud entre el comienzo de la versión de 1813 y la de 1811. En estos primeros compases Schelling afirma de nuevo que el mundo no tiene ni pasado ni futuro, y que el verdadero pasado es el premundano; el futuro sería postmundano

1152 WA, 1811, 101.
1153 Ibíd.
1154 Ibíd.
1155 Ibíd.
1156 WA, 1811, 102.
1157 WA, 1811, 101.

desplegándose, de esta forma, el sistema de los tiempos[1158]. Según nuestro autor en el tiempo hay «un antagonismo de dos principios; uno que aspira a ir hacia delante, al desarrollo, y otro que para, que detiene, que se resiste al desarrollo»[1159]. Sin la lucha entre estos dos principios no habría tiempo; ellos también están presentes en el ser, ya que «los principios que percibimos en el tiempo son los verdaderos principios interiores de toda vida, y la contradicción no sólo es posible, sino necesaria»[1160]. La contradicción, por lo tanto, es necesaria, ya que «sin contradicción no habría vida, movimiento, progreso, sino un letargo de todas las fuerzas»[1161]; además, «sólo porque hay contradicción, hay decisión, hay libertad»[1162].

Esta contradicción sólo se puede entender a partir de lo que Schelling llama lo carente de contradicción (*Widerspruchlose*) que, según él, está por encima del tiempo, es decir, es eterno. Lo incondicionado «es ente y ser»[1163], pero esto no significa que «sea dos seres diferentes, sino solo un único ser en dos formas diferentes»[1164]. Aquí no se genera ninguna contradicción, porque en la unidad entre el ente y el ser «ambos son inactivos»[1165]. Según Schelling, «lo supremo puede existir y puede también no existir»[1166]. Esto lleva a nuestro autor a afirmar que «sólo la mera voluntad, la voluntad pura, es libre para llegar a ser activa, esto es, para existir, o para permanecer inactiva, esto es, para no existir»[1167]. Aquí vemos, por tanto, que la primera libertad es la libertad de la voluntad de lo supremo, que se manifiesta en la posibilidad de elegir entre existir y no existir. Sin embargo, esta voluntad es una voluntad en reposo. La voluntad, pues, a la que Schelling se refiere aquí está por

1158 Cfr. WA, 1813, 120-121.
1159 WA, 1813, 122.
1160 WA, 1813, 123.
1161 Ibíd.
1162 WA, 1813, 182
1163 WA, 1813, 125.
1164 WA, 1813, 126.
1165 WA, 1813, 128.
1166 WA, 1813, 131.
1167 Ibíd.

encima del tiempo y de Dios, ya que Él posee una voluntad determinada, y esta voluntad es indeterminada, aunque posea «la fuerza para todo»[1168].

Esto plantea la siguiente cuestión: «Cómo de lo que ni obra hacia fuera ni es algo en sí mismo puede salir algo»[1169]. Según nuestro autor, en la eternidad se crea «un afán de llegar a ser consciente, *pero del cual no es consciente ni ella misma*»[1170]. De esta forma, «se crea en ella, independiente de ella, y *sin que ella tampoco sea consciente de esto*, de una forma inexplicable para ella, una voluntad autónoma»[1171], una voluntad eterna que «*se crea a sí misma*»[1172]. Esta voluntad, al estar vacía, «*crea* la esencia en el sentido verdadero»[1173]. La esencia generada sería lo ente y la voluntad eterna lo no-ente. Schelling, además, afirma que esta voluntad «era la voluntad eterna de la naturaleza»[1174]; según él, se equivocan los que identifican lo no-ente con la nada y también los que sostienen que lo no-ente no se puede conocer.

La voluntad negadora busca la unidad con la esencia que sólo se pueden alcanzar en el espíritu. Pero esta unidad se suprime y la oposición resultante «exige eternamente la unidad o el espíritu, porque sólo en éste puede llegar a ser consciente de sí misma, puede captarse como eternidad»[1175], como totalidad. A partir de este proceso surge una vida corporal-espiritual. Siguiendo con su reflexión nuestro autor afirma que el ser eterno contempla las imágenes de las cosas futuras y «la base del futuro mundo de los espíritus»[1176]. Los espíritus se distinguen de Dios porque «la existencia de un mundo de espíritus presupone algo que desde la eternidad es en Dios o junto a Dios, pero sin ser Dios mismo»[1177]. Estas imágenes de las cosas futuras fueron interpretadas por Platón como

1168 WA, 1813, 134.
1169 WA, 1813, 135.
1170 WA, 1813, 136.
1171 WA, 1813, 137.
1172 Ibíd.
1173 WA, 1813, 138.
1174 WA, 1813, 140.
1175 WA, 1813, 145.
1176 WA, 1813, 156.
1177 WA, 1813, 157.

ideas y su generación es continúa, ya que «a cada vida debe precederle inmediatamente una eternidad»[1178].

Este proceso finaliza, según Schelling, cuando en la voluntad de la eternidad se alcanza «el momento del despertar, del *llegar-a-sí-mismo* (*Zu-Sich-Selber-Kommens*) en el sentido verdadero»[1179]. Para nuestro autor «la unidad que hemos considerado hasta ahora era muda, inoperante»[1180]. La voluntad que nada quiere, sin embargo, gracias a la oposición operante, «llega a ser una voluntad real, ya que antes era una voluntad sólo posible»[1181]. En esta voluntad se genera «una voluntad afirmadora, una voluntad del amor que no quiere nada, sino algo»[1182]. Así se produce una «contradicción suprema. Pues aquí no hay dos voluntades inactivas ni una de ellas es inactiva, sino que ambas son activas»[1183]. Esta contradicción es inexpresable y en ella «el Yo puro de la divinidad llega a ser real»[1184]; este Yo es, a la vez, la voluntad afirmadora, la negadora y la unidad potencial de ambas.

Hay, por tanto, dos voluntades contrapuestas: «Una quiere que la esencia (ente y ser) permanezca en el cierre y de este modo en la oscuridad en que estaba antes. La otra quiere que se manifieste, que salga de la oscuridad»[1185]. Esta dicotomía permite a Schelling introducir el concepto de libertad suprema, que «es la capacidad de ser totalmente el uno o el otro de los contrapuestos»[1186]; aunque esto no implica que una voluntad deba someterse o ser superada por la otra. Según nuestro autor esto sucede «así a fin de que Dios se manifieste como el ser libérrimo, para que nunca se encuentre un origen necesario del mundo, sino que se revele que todo lo que es sólo es por medio de la libre voluntad

[1178] WA, 1813, 163.
[1179] WA, 1813, 168.
[1180] WA, 1813, 169.
[1181] WA, 1813, 170.
[1182] WA, 1813, 171.
[1183] Ibíd.
[1184] WA, 1813, 172.
[1185] WA, 1813, 173.
[1186] Ibíd.

divina»[1187]. Esta contraposición de fuerzas es necesaria, ya que sin ella no habría libertad. Schelling considera que la separación de estas dos voluntades sólo es posible gracias a una voluntad libre. Para explicar la relación entre estas dos voluntades nuestro autor recurre a «la *relación de fundamento*»[1188], donde una voluntad precede a la otra.

Pero aún debe explicarse cómo se produce la decisión en virtud de la cual la voluntad primera sale de su quietud inicial. A este respecto Schelling afirma que la voluntad negadora es el fundamento de la voluntad que persigue la separación, la revelación. Dios es libre para revelarse o no, pero es necesario que la voluntad negadora esté puesta al comienzo, ya que de lo contrario la revelación no habría sido posible. Se rechaza, además, que la decisión sea obra de una de las voluntades; y se afirma que cuando se toma esta decisión «no tiene lugar ninguna deliberación, ni ninguna elección»[1189], sino que se produce gracias a «una libertad que es para sí misma destino, necesidad»[1190]. Finalmente, nuestro autor se limita a decir simplemente que esta decisión se produce «mediante una especie de milagro»[1191]. Este acto primigenio nunca puede llegar a ser comprendido, ya que «es un acto constante, que nunca cesa y por eso nunca puede volver a ser llevado ante la conciencia»[1192].

16. 4. Versión de 1815

Schelling, al inicio de esta versión, nos indica el objetivo de su investigación: «Meditar con atención el todo desde lo primero hasta lo último de las cosas»[1193]. Para lograr este propósito propone la analogía con lo humano, ya que «el hombre es el mundo a

1187 WA, 1813, 173-174.
1188 WA, 1813, 175.
1189 WA, 1813, 177.
1190 Ibíd.
1191 WA, 1813, 178.
1192 WA, 1813, 183.
1193 SW VIII, 207.

pequeña escala»[1194]. Nuestro autor afirma que «en Dios hay necesidad y libertad»[1195]; esta necesidad es anterior en Dios a la libertad, porque «la necesidad está en el fundamento de la libertad y es en Dios mismo lo primero y más antiguo»[1196]. Hay que distinguir, además, entre lo que Dios es en virtud de su necesidad, de su naturaleza, y lo que Dios es mediante la libertad; es decir, debemos diferenciar el Dios necesario del Dios libre, ambos son el mismo Dios, pero no son idénticos. La Creación es fruto de la libertad de Dios, porque «en virtud de la mera necesidad de Dios no habría criaturas (...). Por tanto, mediante la libertad Dios vence a la necesidad de su naturaleza en la Creación»[1197]. La necesidad está presente en la naturaleza de la divinidad, pero esto no impide que la Creación sea obra de la libertad y que a través de ella Dios supere su propia necesidad.

En la naturaleza viva de Dios, que Schelling identifica con lo necesario[1198], hay dos principios; el primero es «el ser que surge, que se despliega, que se da a sí mismo»[1199]; el segundo es «una fuerza de la mismidad, igualmente eterna, del retorno a sí mismo, del ser-en-sí»[1200]. Estos dos principios se contraponen «y la unidad de ambos forman el ser primigenio único e indivisible»[1201]. Podemos hablar, por tanto, de tres principios: del negador, del afirmador y de la unidad de ambos. Esta contradicción es, en cierto sentido, positiva, ya que sin ella no sería posible la vida. En este proceso aparece primero la fuerza negadora, que se identifica con la primera potencia; la fuerza que se le opone sería la segunda potencia; y la unión de estas dos potencias daría lugar a una tercera potencia alcanzándose, de esta forma, la cumbre. Sin embargo, una vez lograda esta meta, «el movimiento retrocede por sí mismo a su comienzo»[1202]; esto provoca un proceso circular

1194 Ibíd.
1195 SW VIII, 209.
1196 Ibíd.
1197 SW VIII, 210.
1198 «Lo necesario de Dios lo llamamos la naturaleza de Dios» (Ibíd.).
1199 SW VIII, 211.
1200 Ibíd.
1201 SW VIII, 217.
1202 SW VIII, 228.

que lleva a Schelling a afirmar que esa primera vida «*carece* de comienzo (verdadero) y de final (verdadero)»[1203]. De esta forma, por tanto, «aquel primer ser no llega nunca a *ser*»[1204] y «no habría nada más que un eterno inspirar y expirar, una alternancia constante de vida y muerte, que no es una verdadera existencia»[1205]. Esto conduce a nuestro autor a la conclusión de que «en virtud de la mera necesidad de la naturaleza divina, (...) la vida nunca podría llegar a una existencia real»[1206].

La solución a este problema es «la renuncia común y voluntaria (...) de *todos* a ser lo ente»[1207]. Pero, ¿cómo es esto posible? Es posible porque los tres principios renuncian a ser ente frente a algo superior, y eso en virtud de lo cual renuncian «es en sí ni ente ni no-ente»[1208], es «la libertad eterna de ser»[1209]. Llegamos a esta conclusión porque «un sentimiento interior nos dice que sólo por encima del ser reside la verdadera, la eterna libertad»[1210]. Esta libertad, según Schelling, es todo y nada[1211]. La naturaleza divina aspira a alcanzar esa libertad porque ella es la divinidad de Dios, lo que está por encima de Él. Nuestro autor también sostiene que en Dios coincide el ser y la esencia; por eso afirma que Dios no es bueno, sino que es la bondad; y Dios tampoco es eterno, sino que es la eternidad; por eso, «Dios no es un *ser* necesariamente real, sino la libertad eterna de ser»[1212]; aunque «esa unidad de la esencia y del ser (...) de ningún modo agota todo el concepto del Dios vivo»[1213]. Según Schelling la libertad eterna, lo que no es ni ente ni no-ente, es la divinidad suprema. Por tanto, «en el Dios vivo y real hay una unidad de necesidad y

---

[1203] SW VIII, 230.
[1204] SW VIII, 231.
[1205] SW VIII, 232.
[1206] Ibíd.
[1207] Ibíd.
[1208] SW VIII, 234.
[1209] Ibíd.
[1210] Ibíd.
[1211] Cfr. WA, 1811, 15; WA, 1813, 133; SW VIII, 235.
[1212] SW VIII, 238.
[1213] Ibíd.

libertad»[1214], ya que la necesidad se identifica con la naturaleza de Dios y la libertad con la divinidad, y ambas forman parte del Dios vivo. Queremos también destacar que es gracias a esa libertad suprema, que está por encima de los tres principios que encontramos en la naturaleza divina, como cada fuerza ocupa «el puesto que le corresponde»[1215].

Después de exponer el concepto de Dios el siguiente paso que Schelling quiere acometer en su investigación es «la descripción de aquella serie de acciones libres a través de las cuales Dios ha decidido desde la eternidad revelarse»[1216]. Las dos fuerzas presentes y separadas en Dios desean «sentirse como un todo vivo»[1217]. Este deseo de unidad produce una crisis en la divinidad a partir de la cual se generan las imágenes de todo lo que llegará a ser, de las ideas de los espíritus futuros. La primera de las fuerzas presentes en Dios es identificada por Schelling con un *no* y la segunda con un *sí*; y la divinidad «es ambos, y ambos de una forma igualmente esencial, esto hace precisamente que ella sea la libertad suprema»[1218].

Así alcanzamos «el punto de inflexión entre necesidad y libertad. Hasta aquí era necesario el progreso de la vida; si sigue avanzando a partir de ahora, es sólo en virtud de una decisión divina libre. La divinidad puede permanecer tranquilamente en ese equilibrio entre atracción y repulsión; nada le obliga a anularlo o a salir de él»[1219]. En Dios se produce una contradicción porque Él es, a la vez, el *sí* y el *no*. Este problema se resuelve cambiando la relación de contradicción por la de fundamento, es decir, el *no* se convierte en fundamento del *sí*, la fuerza negadora fundamenta a la fuerza afirmadora. De esta forma, «lo necesario se nos ha acreditado como lo primero (*prius*), la libertad como lo siguiente o, que es decir lo mismo, la libertad se manifiesta por todas partes venciendo a la

1214 SW VIII, 239.
1215 SW VIII, 240.
1216 SW VIII, 269.
1217 SW VIII, 275.
1218 SW VIII, 300.
1219 Ibíd.

necesidad»[1220]. Sin embargo, nuestro autor aún no ha explicado cómo comienza la revelación de Dios. La revelación, nos dice Schelling, es «un milagro de la libertad eterna»[1221], ya que la decisión de la revelación «sólo pudo proceder de la libertad suprema»[1222]. El comienzo, por tanto, es totalmente libre, ya que «sin un comienzo libre no habría una verdadera historia del mundo»[1223].

Después de la revelación «nos adentramos en el camino de los tiempos»[1224]. En el primer tiempo, dominado por la negación, reina el uno-todo. El Dios que opera aquí «todavía no es un Dios real»[1225]. La unidad en la que está envuelto todo lo que se desplegará constituye «la primera existencia real de Dios»[1226]. Pero entre los principios presentes en esta unidad aparece «tal aversión que, apenas reunidos, quieren separarse de nuevo»[1227]. Esto explica, según Schelling, «el profundo enojo que se encuentra en toda vida»[1228]. Se produce, de esta forma, un proceso de contracción y extensión (sístole y diástole) en las fuerzas que provoca, finalmente, su separación y el nacimiento del espacio. Este proceso, calificado por nuestro autor como «orgasmo de las fuerzas»[1229], permite a Schelling explicar el surgimiento de los cometas y de los astros. De este modo nace todo lo que «es inteligente y ordenado en el edificio del mundo»[1230].

17. Las lecciones de Erlangen

1220 SW VIII, 303.
1221 SW VIII, 305.
1222 SW VIII, 300.
1223 SW VIII, 305.
1224 SW VIII, 312.
1225 SW VIII, 315.
1226 SW VIII, 317.
1227 SW VIII, 319.
1228 Ibíd.
1229 SW VIII, 328.
1230 SW VIII, 337.

En 1969 el estudioso H. Fuhrmans editó el manuscrito de Enderlein, que recogía las lecciones impartidas por el filósofo de Leonberg en Erlangen en el semestre de invierno del curso 1820/21, bajo el título *Initia philosophiae universae*[1231]. En las *Sämtliche Werke* se publicó una parte de estas lecciones con el título *Erlanger Vorträge*; aquí podemos encontramos el texto titulado *Ueber die Natur der Philosophie als Wissenchaft*[1232], que analizaremos a continuación.

Al comienzo de este escrito Schelling afirma que la pretensión de construir un sistema del saber humano presupone una asistematicidad previa, una multiplicidad de sistemas. Para que en Platón pudiera surgir un sistema fueron necesarios, entre otros, los primeros físicos y Anaxágoras. De ahí que nuestro autor sostenga que «los *sistemas* son anteriores al sistema»[1233]. Para Schelling este antagonismo entre sistemas «tiene un fundamento objetivo que se funda en la naturaleza de la cosa misma»[1234]. Debe abandonarse, además, la pretensión de que un sistema acabe por imponerse; puede pasar que un sistema someta durante un tiempo a los otros, pero esto no puede durar. Schelling sostiene, pues, que «la idea del sistema en general presupone el antagonismo indisoluble y necesario de los sistemas»[1235].

Muchos han criticado a lo largo de la historia este antagonismo, esta asistematicidad. Kant, por ejemplo, propuso a la metafísica el ejemplo de las matemáticas, ya que en ella no encontramos esta pluralidad de sistemas. Sin embargo, Schelling considera que en filosofía «quien ha penetrado hasta el fin, se ve de nuevo en completa libertad, está libre del sistema: *por encima de* todo sistema»[1236]. Una forma de acabar con la pluralidad de sistemas sería «encontrar una unidad en la cual todos los sistemas se *destruirían*

1231 SCHELLING, F. W. J., *Initia philosophiae universae. Erlanger Vorlesung WS 1820/21*, H. Bouvier u. Co., Bonn, 1969.

1232 *Sobre la naturaleza de la filosofía como ciencia* (SW IX, 209-246).

1233 SW IX, 209-210.

1234 SW IX, 210.

1235 SW IX, 211.

1236 SW IX, 212.

recíprocamente»[1237]. Pero esta opción es rechazada totalmente por nuestro autor, ya que lo que pretende es que los distintos sistemas coexistan entre sí.

La posibilidad de un sistema descansa, primero, sobre «la idea general de la progresión (*Fortschreitung*), del *movimiento* en el sistema»[1238]. En segundo lugar, según Schelling, «este movimiento necesita un sujeto del movimiento y de la progresión»[1239]. De esta segunda determinación nuestro autor deduce dos nuevas condiciones: a) «Sólo hay un único sujeto que atraviesa todo»[1240]; y b) «Este único sujeto debe atravesarlo todo y permanecer en nada»[1241]. Pero, ¿qué es este sujeto? Esta pregunta nos remite al problema del principio de la filosofía. Algunos, como Descartes y Fichte, consideraron que la filosofía precisa de una primera proposición original a partir de la cual debe surgir todo lo demás. Pero Schelling no acepta este planteamiento; el sujeto que se propone encontrar no es, por tanto, una «proposición superior»[1242].

El principio del sistema, su sujeto, no se puede definir. Definir significa «incluir en límites determinados»[1243]. Esto es muy simple de hacer en el caso, por ejemplo, de una figura geométrica, «porque precisamente su esencia consiste en la limitación»[1244]. Sin embargo, el sujeto de la filosofía «es sencillamente indefinible»[1245], ya que es «lo verdaderamente infinito»[1246]. Schelling sostiene que este sujeto tampoco es Dios, porque Dios también es un ente; el sujeto absoluto está por encima de Dios, por eso algunos místicos del pasado hablaron «de una supradeidad (*Uebergottheit*)»[1247]. Según nuestro autor, quien quiera encontrar el principio de la filosofía debe abandonarlo todo, incluso a Dios.

1237 SW IX, 213
1238 SW IX, 215.
1239 Ibíd.
1240 Ibíd.
1241 Ibíd.
1242 SW IX, 216.
1243 Ibíd.
1244 Ibíd.
1245 SW IX, 217.
1246 Ibíd.
1247 Ibíd.

Al afirmar que este sujeto absoluto es lo infinito, es decir, lo contrario de la finitud, estamos dando una definición negativa de él, cuando antes se había afirmado que no se podía definir. Pero el sujeto que postula Schelling posee una forma, ya que de lo contrario no podríamos obtener un concepto positivo; sin embargo, «no permanece en ninguna forma (*Gestalt*), no se ata a ninguna»[1248]. No podemos decir que el sujeto absoluto «es eso que es libre de tomar forma»[1249]; porque si lo hiciéramos «esta libertad aparece como una *propiedad* que presupone un sujeto independiente y distinto de ella»[1250]. Y esto es falso, ya que «la libertad es la *esencia* del sujeto»[1251], es decir, el sujeto absoluto «*no es otra cosa que la libertad eterna*»[1252]. Esta libertad no es «la mera independencia de determinaciones exteriores»[1253], sino que es la pura libertad. Schelling ha encontrado, por lo tanto, el sujeto del sistema, el principio de la filosofía; y éste es la libertad absoluta.

Esta libertad «es lo eterno, puro poder (*Können*)»[1254], un poder que no tiene objeto, ya que si fuera un poder *algo*, se introduciría una limitación en una libertad totalmente ilimitada. Schelling también sostiene que la libertad eterna es voluntad, pero una voluntad que es «la pura voluntad misma»[1255] que nada quiere. El filósofo de Leonberg se plantea a continuación: ¿cómo podemos conocer a la libertad eterna? La respuesta que da a esta pregunta es la misma que podemos encontrar en otras obras de este autor: lo igual sólo puede ser conocido por lo igual[1256].

La libertad eterna es poder y «todo poder es un *saber* (*Wissen*)»[1257]. Además, «el poder en acción es el *querer* (*Wollen*)»[1258]. Los conceptos de poder y querer «están unidos en la

1248 SW IX, 219.
1249 SW IX, 220.
1250 Ibíd.
1251 Ibíd.
1252 Ibíd.
1253 Ibíd.
1254 Ibíd.
1255 Ibíd.
1256 Cfr. SW VII, 337.
1257 SW IX, 221.
1258 SW IX, 222.

palabra alemana *mögen*»[1259]. Y, según Schelling, «la libertad eterna es el eterno *Mögen*, el *Mögen* no de algo, el *Mögen* en sí, o, si podemos expresarlo así, la magia eterna»[1260]. En la magia hay, además, una producción que es objetiva[1261]. Nuestro autor distingue entre esta producción objetiva y el simple saber, «que sólo es una repetición ideal del saber originario»[1262]. La palabra que mejor expresa el primer tipo de saber es el concepto de *sabiduría*, ya que «la sabiduría (*Weisheit*) es más que saber, es el saber *que actúa* (*wirkende*)»[1263]. Por esta razón Schelling dice que a la libertad eterna también la podemos llamar sabiduría. Ambas, la libertad eterna y la sabiduría, pasan a través de todas las cosas, pero no están en ninguna.

Para nuestro autor es contradictorio querer conocer a la libertad eterna, ya que ella es el «estado primigenio (*Urstand*)»[1264], el puro saber que nunca puede ser sabido. Sólo podemos conocerla «en todas sus formas, pero no *como* la libertad eterna, no *como* sujeto, no *como ella es en sí*»[1265]. La libertad eterna no puede conocerse, pues, como sujeto absoluto, pero tampoco como objeto, ya que «como objeto ella no es en su en-sí»[1266]. La conclusión a la que llega Schelling es que «sólo en esa transformación del objeto en sujeto reside la posibilidad de un *autoconocimiento* de la libertad eterna»[1267]. De esta forma, «la libertad eterna es reconocible, por tanto, como sujeto absoluto. Sí, pero *sólo para sí misma*»[1268]. La libertad eterna sólo puede conocerse a sí misma. Pero el ser humano exige este conocimiento, exige un saber inmediato de esta libertad. Para solucionar este problema Schelling afirma que la filosofía es un «*acto libre del espíritu*; su primer paso no es un saber, sino, mejor dicho, un no-

---

1259 Ibíd.
1260 Ibíd.
1261 Cfr. SW X, 265.
1262 SW IX, 223.
1263 Ibíd.
1264 SW IX, 225.
1265 Ibíd.
1266 SW IX, 226.
1267 Ibíd.
1268 SW IX, 227.

saber»[1269]. Por tanto, sólo renunciando a conocer al sujeto absoluto podremos conocerlo, ya que, de esta forma, no lo convertimos en un objeto de nuestro saber. De la libertad absoluta no podemos tener un saber, pero sí un no-saber[1270]. Esto se intentó expresar con el término de *intuición intelectual*, pero nuestro autor prefiere dejar de lado este concepto y sustituirlo por «la expresión *éxtasis* (*Ekstase*)»[1271]. Al intentar conocer la libertad eterna la convertimos en un objeto y deja de ser libertad, se convierte en una no-libertad. Esto provoca en el ser humano un tormento, una crisis interior que sólo se soluciona cuando se alcanza el no-saber.

El sujeto absoluto no puede permanecer «en la absoluta interioridad»[1272], por eso se pone en movimiento. Schelling, en el movimiento que se produce en el sujeto absoluto, diferencia tres momentos. En el primero de ellos se está en la absoluta interioridad (A); en el segundo se pasa de esta interioridad a la absoluta exterioridad (B), es decir, «A se convierte en B»[1273]. En el tercer momento el sujeto absoluto vuelve a su interioridad (B se convierte en A). Nuestro autor identifica, además, a A con el saber y a B con el no-saber. Y en la explicación del tercer momento afirma que «B, que se convirtió en A, se convierte de nuevo en B, es decir, en *no-saber*, pero como proveniente del saber, no es simplemente un no-saber, sino un no-saber que sabe; es un no-saber, pero no exterior, como al principio, sino interior»[1274]. De esta forma, la libertad eterna, que con la crisis antes mencionada se había convertido en externa, vuelve a ser interiorizada.

1269 SW IX, 228.

1270 Basándose en esta idea algún estudioso ha afirmado, bajo nuestro punto de vista de forma acertada, que Schelling desarrolla en esta obra un "modelo socrático" que ya comenzó a gestarse en las *Suttgarter Privatvorlesungen*. Cfr. PEETZ, S., *Die Freiheit im Wissen. Eine Untersuchung zu Schellings Konzept der Rationalität*, V. Klostermann, Frankfurt am Main, 1995, pp. 226-316.

1271 SW IX, 229. Cfr. OHASHI, R., *Ekstase und Gelassenheit zu Schelling und Heidegger*, Wilhelm Fink Verlag, München, 1975.

1272 SW IX, 231.

1273 SW IX, 232.

1274 Ibíd.

En el éxtasis es donde me reconozco como un Yo, «como un completo no-saber»[1275]. Después de la crisis, pues, «el sujeto absoluto y la conciencia se separan»[1276]. Para Schelling, la conciencia humana «es la tranquila interioridad de la libertad eterna que ha vuelto a sí, la conciencia humana *individual* sólo es el fundamento de la conciencia absoluta o universal»[1277]. El hombre desea que esa conciencia universal se convierta en su conciencia, pero al convertirla en su conciencia la destruye; de ahí la contradicción, la crisis; ésta finaliza cuando se alcanza el no-saber y surge lo que Schelling llama «el *libre pensar*»[1278], pues «pensar es renunciar al saber»[1279] y es el resultado de una crisis superada. Según nuestro autor, cuando el libre pensar está frente al sujeto absoluto «es un gran momento, la verdadera hora del nacimiento de la filosofía»[1280].

Para que la filosofía pueda convertirse en una ciencia, debemos demostrar «su *necesidad*»[1281]. Y la necesidad de la filosofía procede de la crisis que antes hemos descrito. La mayoría de los hombres no llegan a ser conscientes de esta lucha porque viven en un estado de inconsciencia. Cuando este conflicto interno no puede solucionarse se produce el error, y éste «surge por el simple *querer* saber»[1282]. La mayoría, para evitar caer en este error, prefiere no querer saber. Pero esto no es posible, ya que «*querer* saber no depende del hombre, él *quiere* saber antes de saber que él quiere saber»[1283]. El ser humano *está* en el saber, pero este saber es, a la vez, el causante de que no pueda alcanzar la libertad eterna. En este saber natural encontramos, pues, «una *mezcla* de verdad y falsedad»[1284]. Otros defienden también la doctrina que afirma que no podemos saber nada. Schelling rechaza

1275 SW IX, 233.
1276 SW IX, 234.
1277 SW IX, 235.
1278 Ibíd.
1279 Ibíd.
1280 SW IX, 237.
1281 SW IX, 240.
1282 SW IX, 241.
1283 SW IX, 242.
1284 Ibíd.

ambos planteamientos: el saber natural y la idea de que nada se puede conocer. Sólo superando estos posicionamientos podremos alcanzar la sabiduría, que «está en todo»[1285].

18. Filosofía positiva y filosofía negativa

La distinción entre filosofía positiva y filosofía negativa[1286] es el elemento central en torno al cual gira la *Spätphilosophie* de Schelling. El lugar donde nuestro autor explicita de una manera más clara las diferencias entre ambas filosofías es en la *Einleitung in die Philosophie der Offenbarung*[1287], texto de 1858 en el que centraremos nuestra investigación. Como veremos a continuación, la filosofía negativa trata de la esencia, de lo ideal, de lo dialéctico; la positiva, en cambio, se centra en la existencia, en lo real, en lo descriptivo. Uno de los aspectos que más nos interesa resaltar, tal como señala K. Jaspers, es que la filosofía «negativa tiene que ver con la necesidad, la positiva con la libertad»[1288]. En esta misma línea, H. Fuhrmans sostiene que «la filosofía positiva es esencialmente un sistema de la libertad»[1289]. El análisis de la distinción entre estas dos filosofías puede ayudarnos, por lo tanto, a la correcta comprensión del concepto de libertad en la filosofía tardía del filósofo de Leonberg.

1285 SW IX, 246.

1286 Cfr. BRACKEN, J. A., *Freiheit und Kausalität bei Schelling*, Karl Alber, Freiburg-München, 1972, pp. 102-111; Cfr. HÜHN, L., *Fichte und Schelling. Oder: Über die Grenze menschlichen Wissens*, J. B. Metzler, Stuttgart-Weimar, 1994, pp. 183-194; Cfr. SCHMIDT, F. W., *Zum Begriff der Negativität bei Schelling und Hegel*, J. B. Metzlersche, Stuttgart, 1971, pp. 92-104; Cfr. PEETZ, S., *Die Freiheit im Wissen. Eine Untersuchung zu Schellings Konzept der Rationalität*, V. Klostermann, Frankfurt a. M., 1995, pp. 280-316; Cfr. THEUNISSEN, M., «Die Idealismuskritik in Schellings Theorie der negativen Philosophie», en: HENRICH, D. (ed.), *Ist systematische Philosophie möglich?*, Bouvier, Bonn, 1977, pp. 173-191; Cfr. HARTMANN, E. von, *Schellings positive Philosophie als Einheit von Hegel und Schopenhauer*, Scientia, Aalen, 1979, pp. 13-21.

1287 *Introducción a la filosofía de la revelación* (SW XIII, 1-174). Cfr. CRUZ CRUZ, J., *Ontología de la razón en el último Schelling*, Universidad de Navarra, Pamplona, 1993.

1288 JASPERS, K., *Schelling. Grösse und Verhängnis*, R. Piper & Co., München, 1955, p. 98.

1289 FUHRMANS, H., *Schellings letzte Philosophie. Die negative und positive Philosophie im Einsatz des Spätidealismus*, Junker und Dünnhaupt, Berlin, 1940, p. 262.

Uno de los equívocos que nuestro autor combate en esta introducción a su filosofía de la revelación es la identificación de la filosofía negativa con el pensamiento de Hegel[1290]. La filosofía negativa, en contra de lo que su nombre nos puede hacer creer, es una aportación valiosa al conocimiento cuando se mantiene dentro de sus límites, cosa que, según nuestro autor, Hegel no hace, ya que «la filosofía que Hegel expone es la filosofía negativa que se mueve por encima de sus límites»[1291]. La filosofía negativa estaría representada, más bien, por la filosofía del primer Schelling. Esta valoración positiva de la filosofía negativa se muestra claramente en el hecho de que las filosofías positiva y negativa están estrechamente relacionadas: «Solamente la filosofía negativa bien entendida da lugar a la filosofía positiva, y viceversa, la filosofía positiva solamente es posible frente a una filosofía negativa bien entendida»[1292]. Schelling añade a esta reflexión que la filosofía negativa es la que posibilita, de manera necesaria, que podamos acceder a la filosofía positiva.

Kant abrió las puertas a una nueva forma de entender la filosofía: el criticismo. Sin embargo, se quedó atrapado en un racionalismo que sólo entiende a Dios como un concepto; es decir, Kant no es capaz de dar el paso a la filosofía positiva, ya que «el racionalismo puede ser solamente filosofía negativa, y ambos conceptos tienen completamente el mismo significado»[1293]. Pero incluso esta filosofía negativa no se concibe claramente, porque «para recluirse totalmente en los límites de lo negativo, de lo *meramente* lógico, para reconocerse como filosofía negativa, esta filosofía debió *excluir* decididamente lo *positivo*»[1294], cosa que la filosofía kantiana no hace. La conclusión a la que llega Schelling es que «Kant había situado a la filosofía en el camino de culminarse y concluirse como

[1290] Cfr. DÜSING, K., «Spekulative Logik und positive Philosophie», en: HENRICH, D. (ed.), *Ist systematische Philosophie möglich?*, Bouvier, Bonn, 1977, pp. 117-128; Cfr. FRANK, M., *Der unendliche Mangel an Sein*, Wilhelm Fink Verlag, München, 1992; Cfr. TILLIETTE, X., *L'Absolu et la philosophie. Essais sur Schelling*, PUF, Paris, 1987, pp. 120-140.

[1291] SW XIII, 80.

[1292] Ibíd.

[1293] SW XIII, 83.

[1294] SW XIII, 84.

filosofía negativa o puramente racional; pero no había dado ningún medio para una filosofía positiva»[1295]. Kant es incapaz de llegar a desarrollar una filosofía positiva al no poder concebir correctamente una filosofía negativa.

Los seguidores de Hegel pensaron que la filosofía negativa, racional, era necesaria como fundamento de la filosofía positiva. Schelling discrepa de esta opinión; según él, «para la *culminación* de la filosofía son necesarias tanto la positiva como la negativa»[1296]. Pero esto no implica que la filosofía positiva «sea sólo una continuación de la negativa»[1297], ya que ambas proceden de una forma totalmente distinta. Una de las diferencias básicas entre estas dos filosofías es que la filosofía negativa «tiene la necesidad de poner fuera de sí la filosofía positiva; en este sentido se podría decir que la negativa fundamenta por su parte a la positiva, pero la positiva no tiene al contrario la necesidad *de ser* fundamentada por aquella»[1298]. Por tanto, Schelling acepta que la filosofía negativa, sólo desde su punto de vista, fundamenta a la filosofía positiva[1299], pero esta fundamentación «no hay que tomarla como si el final de la filosofía negativa fuera el comienzo de la positiva»[1300]. La filosofía positiva se fundamenta a sí misma, ya que se da su propio comienzo.

La distinción entre filosofía positiva y filosofía negativa plantea la siguiente cuestión: ¿hay una única filosofía dividida en dos partes o dos filosofías completamente diferentes? Para Schelling la oposición de la que surge la diferencia entre estas dos filosofías existía desde hace mucho tiempo, y sólo podremos «suprimirla para siempre a través de una rigurosa separación»[1301]. Si definimos la filosofía como una «ciencia que se recluye en el pensamiento puro, es decir, en el pensamiento aquí a la vez necesario, entonces ésta sería

---

1295 Ibíd.

1296 SW XIII, 92.

1297 Ibíd.

1298 SW XIII, 93.

1299 Algún autor interpreta la filosofía positiva como una continuación y culminación de la filosofía negativa: SCHULZ, W., *Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*, Kohlhammer, Stuttgart, 1955, p. 84.

1300 SW XIII, 93.

1301 SW XIII, 94.

una definición perfectamente aceptable por la filosofía negativa»[1302]. Pero esta definición es insuficiente, ya que sólo trata de la esencia de las cosas y no sirve para «dar respuestas y explicaciones sobre la *existencia* real de la naturaleza y el mundo en general»[1303]. Esto lleva a Schelling a afirmar que «ambas son exigibles; una ciencia que entienda la esencia de las cosas, el contenido de todo ser, y una ciencia que explique la existencia real de las cosas»[1304]; lo primero lo hará la filosofía positiva, lo segundo, la filosofía negativa, y esto no excluye la unidad de ambas[1305]. Tenemos, pues, dos tareas distintas, «una especie de doble cara de la filosofía»[1306], pero la filosofía sigue siendo una.

La filosofía positiva, que es una filosofía de la experiencia, no es una versión del empirismo clásico[1307]. El empirismo, tal como se ha entendido tradicionalmente, afirma «que *todo* lo empírico sólo se puede dar en el mundo sensible externo o interno»[1308]. Esta concepción corriente del empirismo es demasiado limitada para Schelling. Un empirismo exclusivo lleva incluso a negar «la realidad de los conceptos universales y necesarios»[1309]. Para nuestro autor no se puede reducir el empirismo a lo sensorial, ya que debe permitirse el conocimiento de lo suprasensible. Frente al empirismo sensualista, Schelling defiende lo que él llama «un empirismo metafísico»[1310]. La filosofía positiva, por tanto, puede «conocer lo que no puede encontrarse en la experiencia (real), lo que está por encima de la experiencia»[1311].

Respecto a la relación entre la filosofía positiva y la teosofía, Schelling señala que ambas no pueden identificarse. La filosofía positiva «es filosofía, por tanto, ciencia, las

---

1302 SW XIII, 94-95.
1303 SW XIII, 95.
1304 Ibíd.
1305 Cfr. SW XIII, 152.
1306 SW XIII, 95.
1307 Cfr. FERNÁNDEZ LORENZO, M., «Schelling y el empirismo», en: *Teorema*, Vol. XX/1-2, 2001, pp. 95-106.
1308 SW XIII, 112-113.
1309 SW XIII, 113.
1310 SW XIII, 114.
1311 Ibíd.

doctrinas teosóficas, por el contrario, han renunciado, si bien no todas, a un contenido especulativo, pero todas han renunciado a la forma y al método científico»[1312]. Nuestro autor, al hablar sobre Böhme como uno de los más importantes representantes de la teosofía, señala que este pensador «es realmente una naturaleza teogónica, pero precisamente esto le impidió elevarse a una creación *libre* del mundo, y exactamente por eso también a la libertad de la filosofía positiva»[1313]. Aquí vemos como Schelling vincula la filosofía positiva con la libertad.

A diferencia de lo que pasa con la filosofía cristiana, la revelación no es el punto de partida de la filosofía positiva, sino que ejerce la misma autoridad que cualquier objeto sobre la ciencia que lo estudia. Schelling no piensa que la filosofía positiva deba llamarse filosofía religiosa, a pesar de que la religión forma parte de su contenido. Si aceptáramos este apelativo deberíamos llamar filosofía irreligiosa a toda la filosofía que no fuera la filosofía positiva, cosa que es injusta para nuestro autor. Hay otra razón más por la que Schelling no acepta este título: «La filosofía positiva debía rechazar el título de filosofía religiosa, porque sólo precisamente a través de ella se llega a encontrar el *verdadero* concepto y contenido de la religión; ésta, por tanto, no podía presuponerse»[1314]. Otra posibilidad que nuestro autor rechaza es que se diga que la filosofía positiva es una filosofía cristiana.

Nuestro autor dice lo siguiente sobre la relación de la filosofía positiva con la experiencia: «La filosofía positiva no parte ni de un ser que se encuentra de alguna manera en la *experiencia*, ni de lo que es solamente en el pensamiento (pues volvería a recaer en la filosofía negativa)»[1315]. Esta filosofía parte «de lo que es antes y fuera de todo pensar, por tanto, del ser, pero no de un ser empírico»[1316]. El ser al que Schelling se refiere «es el *ser*

1312 SW XIII, 120.
1313 SW XIII, 123.
1314 SW XIII, 134.
1315 SW XIII, 126.
1316 Ibíd.

absolutamente trascendente, de él parte, por tanto, la filosofía positiva»[1317]. Además, el paso al ser sólo puede ser «una consecuencia de un acto libre»[1318]. El ser trascendente del que parte la filosofía positiva «es Dios, es decir, el supraente (*Ueberseyende*)»[1319]. Para la filosofía negativa «la experiencia confirma perfectamente, pero no *demuestra*»[1320]. La verdad de la filosofía negativa es inmanente, es decir, «sería verdadera también si nada existiese»[1321]. Aunque los postulados de esta filosofía sean confirmados por la experiencia, esto no demuestra nada. Para la filosofía positiva, en cambio, el *prius* del que parte «está por encima de toda experiencia»[1322]. De este *prius* se deriva «lo que se encuentra en la experiencia, no como lo posible, como la filosofía negativa, sino como lo real»[1323]. Schelling aclara que «no es el *prius* absoluto mismo lo que debe ser probado, sino la *consecuencia* de él; esto tiene que ser probado *fácticamente*, y con ello la *divinidad* de este *prius* absoluto: que es Dios y, por lo tanto, que *Dios* existe»[1324]. El *prius* es el inicio, el punto de partida que no precisa ninguna demostración, porque «está por encima de toda prueba»[1325]. Otro aspecto que Schelling destaca es que «la experiencia a la que se refiere la filosofía positiva no es sólo una *cierta* experiencia, sino la experiencia completa desde el principio hasta el final»[1326]. Y como la realidad está constantemente en movimiento, esta filosofía nunca puede llegar a su fin, está siempre inacabada.

Schelling relaciona de una manera explícita la filosofía positiva y la libertad, ya que afirma que «la filosofía positiva es la filosofía verdaderamente libre»[1327]. Esta filosofía no deja de ser una propuesta que sólo se debe aceptar libremente si alguien quiere «un

---

1317 SW XIII, 127.
1318 Ibíd.
1319 SW XIII, 128.
1320 Ibíd.
1321 Ibíd.
1322 Ibíd.
1323 SW XIII, 129.
1324 Ibíd.
1325 Ibíd.
1326 SW XIII, 130.
1327 SW XIII, 132.

acontecer real, si quiere una creación libre del mundo etc., él puede tener todo esto sólo por el camino de una filosofía positiva»[1328]. Sin embargo, nos dice Schelling, los que deseen permanecer en la filosofía racional, negativa, pueden hacerlo, pero deben renunciar a conseguir «el Dios real y el acontecer real y una relación libre de Dios con el mundo»[1329]. Nuestro autor afirma que nada tiene en contra de la filosofía racional y que sería muy positivo que a los jóvenes se les enseñara en la universidad este tipo de filosofía; sin embargo, el problema es que, según él, los que en su época afirma ser racionalistas, en realidad «lo que exponen es una mezcla repugnante de filosofía racional y suprarracional, en la cual ninguna de las dos encuentra su lugar correcto»[1330]. Pero hay otra diferencia más entre la filosofía positiva y la negativa; la negativa «es una ciencia totalmente concluida en sí misma, ha llegado a una conclusión que perdura, por tanto, en *este* sentido es *sistema*. La filosofía positiva, en cambio, no puede llamarse sistema en el mismo sentido, precisamente porque ella nunca está absolutamente concluida»[1331]. Pero este no es el sentido del concepto "sistema" que Schelling defiende. Por eso afirma a continuación que si por sistema «se entiende un conjunto de conocimientos, en cuyo fundamento se encuentra una afirmación superior, en este sentido la filosofía negativa no es un sistema. En cambio, la filosofía positiva, como la filosofía que afirma de modo preferencial, es en este sentido *sistema* de manera eminente»[1332]. La identificación de la filosofía positiva con el sistema y con la libertad es clara, por eso nos parece acertado, como hace H. Fuhrmans, afirmar que esta filosofía es un sistema de la libertad.

1328 Ibíd.
1329 Ibíd.
1330 Ibíd.
1331 SW XIII, 133.
1332 Ibíd.

CONCLUSIONES: LA POLISEMIA DEL CONCEPTO DE LIBERTAD EN SCHELLING

Nuestra investigación muestra que en la *Magisterschrift* hay una clara vinculación entre el *mal* y la *libertad*, conexión que será central en textos posteriores de Schelling. El mal surge por el deseo de un conocimiento y de una libertad ilimitada, y es la misma libertad la que posibilita la aparición del mal. Nos encontramos, además, con una doble consideración de la razón. Por un lado es *negativa*, ya que ella es la que aspira a una mayor sabiduría y nos hace caer en el mal por culpa de su ambición; pero, por otro lado, la razón es *positiva*, al permitirnos con su avance alcanzar las grandes metas de la humanidad. Esta doble consideración surge por una doble determinación del mal. En este escrito hay dos clases de males: el *mal moral*, que surge de la aspiración insaciable de conocimiento, y el *mal físico*, que debe combatirse con la razón. Se vislumbra, además, una incipiente filosofía de la historia basada en una teleología que busca, a través de la inteligencia, la consecución de unos objetivos que sólo están al alcance de toda la especie humana. Tanto en la *Magisterschrift* como en *Über Mythen* el joven Schelling acepta el concepto de libertad que está presente en el *Génesis* y en otros mitos de la Antigüedad como el de Prometeo, donde se sostiene que la libertad del hombre es la que le lleva a caer en el mal por su deseo de un conocimiento y de una libertad ilimitada a la que no está destinado. Schelling no aborda aquí el problema de la libertad, sino que simplemente acepta su existencia. No encontramos, por lo tanto, una elaboración propia de esta idea en estos primeros escritos del filósofo de Leonberg. Sin embargo, la vinculación entre la libertad y el mal tendrá una influencia decisiva en textos posteriores de Schelling, donde será reinterpretada.

En *Vom Ich als Princip der Philosophie* Schelling afirma que el ser del hombre es la libertad, y ésta hace posible el inicio de la filosofía. La filosofía comienza cuando el Yo se pone a sí mismo gracias a un acto absolutamente libre. El Yo condicionado es libre, pero no disfruta de una libertad completa que sólo podrá alcanzar gracias a su eliminación y el consiguiente retorno al Yo absoluto. La libertad es la esencia del Yo absoluto, libertad que no es objetiva, sino incondicionada. En el Yo absoluto no hay necesidad, ya que ésta sólo está presente en el Yo finito. Porque el Yo finito posee libertad podemos atribuirle un deber que debe ser interpretado en el Yo absoluto como ley constitutiva que expresa su ser absoluto. El Yo empírico es libre gracias al Yo absoluto, pero su libertad es limitada porque topa con los objetos del mundo. Nuestro autor interpreta el progreso moral como la eliminación de las barreras del Yo finito para, de esta forma, ampliar su libertad hasta alcanzar la libertad absoluta. Pero como esto no es posible este proceso se extiende hasta el infinito.

Schelling, en las cartas sobre dogmatismo y criticismo, confronta estos dos sistemas. El filósofo de Leonberg se pregunta cómo lo absoluto puede salir de sí mismo y llega a la conclusión de que esta pregunta no se puede responder desde un punto de vista teórico; la solución es práctica, es decir, que elijamos el dogmatismo o el criticismo depende de la libertad que hayamos conquistado; los más libres preferirán el criticismo y los menos libres, el dogmatismo. La libertad en el sistema dogmático se comporta de forma pasiva frente a lo absoluto; el criticismo, en cambio, realiza el tránsito de lo finito a lo infinito de manera activa. Schelling también afirma que la intuición intelectual es diferente de cualquier otra intuición sensible porque surge gracias a la libertad. En lo absoluto la necesidad y la libertad están unidas, ya que éste obra de forma totalmente incondicionada, pero siguiendo las leyes de su ser. Podemos afirmar, por tanto, que el criticismo es un sistema de la libertad, el dogmatismo, en cambio, es un sistema de la necesidad.

Nuestro autor sostiene, en la *Neue Deduktion des Naturrechts*, que la libertad del ser humano, que en sí es ilimitada, está limitada por la existencia de otros seres morales dotados también de libertad. Como la humanidad no ha logrado su fin último, alcanzar lo incondicionado, se produce un choque de libertades donde la libertad de unos se opone a la libertad de otros. La única forma de evitar un conflicto infinito es prescindir de una libertad empírica ilimitada; esto hace posible que los diferentes seres morales puedan interactuar entre sí. Según Schelling, la libertad es la forma de la voluntad, y su materia la moralidad; de ahí se deduce que la moralidad depende de la libertad, es decir, si quiero ser libre debo comportarme de acuerdo con la moral. Cuando obedezco el mandato ético que afirma que un sujeto no debe ser considerado un objeto, sino un sujeto coagente, entonces mi libertad deja de oponerse a la libertad de otros, y éstos, a su vez, dejan de oponerse a mi voluntad. Como la libertad es la forma de la voluntad ésta nunca puede ser considerada objeto, sino sujeto; la materia no determina a la forma, sino a la inversa. En la naturaleza nuestra voluntad carece de límites, ya que sólo se limita cuando choca con otra voluntad libre. Otro aspecto que nos parece interesante destacar es que para el filósofo de Leonberg la forma de la voluntad, la libertad, es igual en todos los seres humanos, gracias a esa forma es como reconocemos en el otro a un ser moral; la diferencia entre ambos está en la materia, no en la forma.

En la introducción a *Ideen* y en la *Allgemeine Uebersicht* Schelling afirma que la filosofía es una obra de la libertad. El hombre aspira a ser libre y a desprenderse de las cadenas de la naturaleza. La filosofía busca, a través de la libertad, superar la escisión entre la naturaleza y el ser humano; y, gracias a la libertad, no somos un objeto, ya que podemos llegar a ser conscientes de nuestra propia existencia. La libertad trascendental es la base de nuestro conocimiento y no puede ser demostrada. Y el arbitrio, la libertad para elegir, precisa de una libertad absoluta. Nuestro autor piensa también que la historia tiende hacia

un ideal que se manifiesta empíricamente a través de la providencia, pero esto no significa que los hombres no puedan *hacer* su historia de una manera libre.

La filosofía teórica, en el *System des transzendentalen Idealismus*, se inicia con un Yo absoluto que surge gracias a un acto primero de libertad. Este acto debe diferenciarse del acto originario de autoconciencia, que es libre pero a la vez necesario. En la parte dedicada a la filosofía práctica Schelling afirma que nuestra libertad es limitada por otras inteligencias, y que sin esos *otros* no se puede llegar a la conciencia de la libertad. Nuestro autor también llega a la conclusión de que sólo hay historia donde hay un ideal, y este ideal es la elaboración de una constitución cosmopolita que garantice la libertad de todos los individuos. Este objetivo sólo puede ser conseguido a través de la acción de toda la especie gracias a una necesidad inconsciente que dota de sentido a la historia; necesidad que es superior a la libertad humana consciente. Sin esta oposición la libertad no es posible, ya que una revelación completa de lo absoluto en la historia implica el fin de la libertad. Y es en la intuición artística donde coincide la necesidad y la libertad, donde se une lo consciente y lo inconsciente; unión que sólo puede ser mostrada por el genio.

En el diálogo *Bruno* y en las *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums* se desarrollan conceptos que serán importantes en textos posteriores de Schelling; en este último escrito su autor afirma que los acontecimientos históricos se producen no en virtud de una libertad empírica, sino gracias a la necesidad. En la *Philosophie der Kunst* se sostiene que en el arte se produce una síntesis perfecta entre la necesidad y la libertad. Esta contraposición está también presente en la naturaleza, pero sin llegar a desarrollarse. La historia moderna comenzaría, según nuestro autor, con la aparición del cristianismo. Schelling contrapone, además, la mitología griega y la cristiana, ya que considera que la mitología es la materia principal del arte; la materia de la mitología griega es la naturaleza, la de la cristiana la intuición de la historia como lugar de manifestación de la providencia divina. Analizando los diferentes géneros poéticos se llega a la conclusión de que en la

poesía lírica prevalece la libertad y de que en la epopeya homérica no hay ninguna lucha entre la necesidad y la libertad; en la tragedia, en cambio, surge este conflicto y, gracias a que se combate la necesidad, aparece la libertad. En esta obra se afirma que la manifestación más elevada del arte se da cuando necesidad y libertad se unen sin que ninguna de las dos venza a la otra.

Consideramos que la diferenciación entre un absoluto primero y segundo que podemos encontrar en *Philosophie und Religion* asienta las bases para una teoría positiva del mal. Teoría que no hubiera podido desarrollarse sin la fundamental aportación teórica que supone la idea de un dualismo interno en Dios, y que se materializará en la distinción entre fundamento y existencia. Este proceso reflexivo es también el que posibilita la existencia de la libertad en el mundo empírico. Otra conexión básica que debemos tener en cuenta es la de moralidad y libertad. La moralidad sólo se alcanza con el conocimiento de Dios, pero sólo podremos lograr el bien perfecto al final de la historia con el retorno al absoluto del que hemos caído y al que ansiamos volver. Sólo así se podrá restablecer la libertad total del ser humano, truncada por la caída en el mal, esto es, en el mundo sensible. Sólo liberándonos de la prisión de la materia es como podremos alcanzar la bienaventuranza y la libertad.

Schelling, en la *Freiheitsschrift*, considera que es necesario sustituir la oposición naturaleza-espíritu por la dicotomía libertad-necesidad como núcleo central de la filosofía. Después de dar este paso una de las primeras cuestiones que nuestro autor trata de dilucidar es la relación del concepto de libertad con el sistema. Algunos sostienen que la libertad y el sistema son irreconciliables; Schelling rechaza esta idea porque piensa que ambos conceptos deben ser compatibles. Esta cuestión lleva al filósofo de Leonberg a plantearse el tema del panteísmo, ya que muchos afirman que éste es el único sistema posible; sistema que acaba desembocando en el fatalismo. Para nuestro autor la libertad individual no está en contradicción con la libertad divina, sino que esta libertad sólo es

posible en Dios. Si entendemos por panteísmo la inmanencia de las cosas en Dios este sistema no es incompatible con la libertad, sino más bien al contrario, ya que toda libertad implica ser en Dios. El problema de Spinoza no es que sitúe las cosas en Dios, sino en su concepto de sustancia, en que concibe a Dios y a los demás seres como una cosa y no como una vida. Schelling, que se muestra crítico con el idealismo porque sólo nos permite pensar una libertad formal, reconoce que este sistema colocó a la libertad en el centro de la filosofía. Pero el idealismo no es capaz de alcanzar el concepto real y vivo de libertad, entendido éste como una capacidad para el bien y para el mal.

Esa definición de la libertad conduce a Schelling a reflexionar sobre el problema del mal. La primera cuestión a la que se enfrenta el filósofo de Leonberg es la siguiente: si colocamos el mal en Dios destruimos el concepto de una divinidad perfecta, pero si lo negamos desaparece la idea de libertad. La conclusión a la que llega Schelling es que el mal tiene una raíz independiente de Dios. El siguiente paso clave que se da en la *Freiheitsschrift* es diferenciar entre el fundamento y la existencia, distinción que se intentará superar al final del ensayo con la noción de sin-fundamento, en un intento por evitar el dualismo. Nuestro autor afirma, además, que Dios posee en sí un fundamento diferente de su existencia. Esta dicotomía permite a Schelling explicar la propia génesis divina a través de un proceso de autoconstrucción interna. La distinción entre el fundamento y la existencia también está presente en el ser humano. Pero la diferencia que hay entre el hombre y Dios es que en la divinidad ambos principios son indisolubles, al contrario de lo que sucede en el ser humano; y ésta es la posibilidad del bien y del mal que hace posible la libertad. La aportación más relevante de la teoría sobre el mal que se desarrolla en esta obra es que éste es concebido no como una mera privación del bien, sino como un principio con entidad propia.

Schelling rechaza el indeterminismo, es decir, la capacidad para decidir entre una cosa y otra sin ninguna razón. Tampoco acepta el determinismo, la eliminación de toda

libertad en virtud de una necesidad empírica. En contra de estas dos posturas nuestro autor sostiene la existencia de una necesidad superior, esta necesidad nada tiene que ver con el azar ni con la necesidad exterior, sino que es concebida por Schelling como una necesidad interna. Esta necesidad superior ha podido ser comprendida por el idealismo; y gracias a ella puede ser concebida correctamente la libertad, ya que la necesidad y la libertad están unidas, son las dos caras de una misma moneda.

Las *Stuttgarter Privatvorlesungen* realizan una contribución destacable en nuestro estudio sobre el concepto de libertad en la filosofía de Schelling. Como hemos visto en el comentario de estas lecciones, nuestro autor sostiene, como ya hizo en el pasado, que la creación sólo es posible gracias a la libertad de Dios, libertad que también debemos interpretar como necesidad. Dios sale de su identidad perfecta y crea en virtud de su libertad. Schelling niega, pues, que la creación sea fruto de una elección sino que responde a la propia necesidad divina. En este escrito se sostiene, además, que es *libre* todo lo que es *ente*, lo que no está determinado por otro. Sólo Dios es totalmente libre porque es lo indeterminado, lo absolutamente ente. El ser humano, por su parte, se eleva a lo ente a partir de lo no-ente y, de esa forma, logra una libertad propia; se eleva gracias a lo divino que hay en su naturaleza, pero continúa manteniendo en sí una parte independiente de Dios. Schelling sitúa al hombre en un punto de indiferencia entre la naturaleza (no-ente) y Dios (ente absoluto). Otro aspecto que nos gustaría destacar es que el espíritu humano se divide en tres potencias: el *ánimo*, el *espíritu* y el *alma*. La primera puede ser definida como un principio oscuro, la segunda se refiere a lo que hace personal al hombre y la tercera es lo divino que habita en la naturaleza humana. La libertad también juega un papel importante en estas distinciones, ya que Schelling afirma que el ser humano sólo puede ser libre si cada potencia ocupa el lugar correcto; es decir, sólo podemos hablar de libertad si el espíritu se somete al alma y se coloca por encima del ánimo.

En la discusión entre Schelling y Eschenmayer nos encontramos con dos posiciones extremas. Por un lado, Schelling simboliza la confianza en un entendimiento capaz de adentrarse en el interior mismo de Dios y de mostrarnos su naturaleza más profunda; una razón que incluso se atreve a describir la propia creación de Dios antes del surgimiento del tiempo. Eschenmayer es, en muchos sentidos, la antítesis de Schelling. Este autor representa la desconfianza total en el entendimiento humano; un entendimiento que él cree que es incapaz de decir nada sobre Dios, que es concebido como un pobre instrumento que no puede servirnos de guía en cuestiones morales. Para este pensador debemos abandonar todo intento de explicar con nuestros conceptos a la divinidad y tenemos que guiarnos únicamente por la fe y la religión, dejando de lado el entendimiento. Eschenmayer cree que degradamos la dignidad de Dios al aplicarle conceptos humanos. También niega que se pueda entender la libertad como un concepto, ya que ésta sólo está viva en el querer. La existencia de Dios no puede ser explicada por el entendimiento, es la fe la que nos muestra a Dios. Aquellos, como Schelling, que pretenden dar una imagen de Dios lo único que consiguen es convertir al hombre en la imagen de la divinidad. No podemos, por lo tanto, pretender predicar nada de Dios a partir de nuestro entendimiento. Y sólo viviremos de acuerdo con la moral si actuamos con humildad religiosa y siguiendo los dictados de la fe, en cambio, caeremos en el mal si negamos a Dios. Schelling se defiende de estas acusaciones afirmando que es necesario saber qué es Dios y acusa, a su vez, a Eschenmayer de emitir juicios sobre la divinidad sin haber investigado nada sobre Él. Nuestro autor cree que la fe precisa del entendimiento y del saber para poder acercarnos verdaderamente a Dios. Según su punto de vista, la auténtica fe reúne al entendimiento y al corazón en una total armonía, sin negar ninguna de estas dos facetas. Querer conocer a Dios es algo que forma parte de nuestra naturaleza humana, por eso critica la interpretación tan pobre que Eschenmayer hace del cristianismo. Para Schelling la fe sólo podrá ser mantenida con un entendimiento fuerte.

Hemos visto, en la versión de 1811 de *Die Weltalter*, que la libertad eterna es lo que está por encima del tiempo y del ser. Esta libertad es nada porque nada desea, y también es todo porque toda fuerza surge de ella; además, no puede ser identificada con Dios, ya que está por encima de Él. La libertad de la pureza inicial, que es lo supremo, no es una libertad en acto, y por eso no se puede oponer a la necesidad. Sólo cuando la libertad de existir llega a ser acto se puede distinguir la libertad de la necesidad. Sin embargo, esta libertad suprema es igual a la necesidad; es decir, la libertad inicial no se opone a la necesidad, sino que ella misma es necesidad. La división de fuerzas que encontramos en Dios lleva a Schelling a diferenciar en el ser humano entre un primer Yo (fuerza contractiva) y un segundo Yo (fuerza expansiva); basándose en esta división afirma que sólo el primer Yo es moralmente libre. Nuestro autor sostiene que la Creación no es fruto de una elección y que a cada una de las tres personas de la Trinidad le corresponde un tipo distinto de libertad. En 1813 Schelling afirma que sólo hay libertad donde hay contradicción, contraposición de fuerzas. También sostiene que la voluntad pura es libre de existir o de no existir. Otro aspecto que destacaríamos de esta segunda versión es que la libertad suprema es la capacidad para ser una de las dos voluntades contrapuestas, o la voluntad que quiere permanecer en el cierre o la que quiere expandirse, salir de la oscuridad. La decisión que provoca que la voluntad primera salga de su quietud es libre y, a la vez, necesaria. En la tercera versión su autor mantiene que en Dios hay libertad y necesidad; y que en Él la necesidad es anterior a la libertad. Además, la Creación es posible gracias a la libertad divina. Los tres principios que forman el ser primigenio (negador, afirmador, y la unidad de ambos), renuncian a ser ente en virtud de la eterna libertad; y de esta forma cada cosa puede ocupar su lugar en la naturaleza. Schelling afirma que la revelación es posible gracias al milagro de la libertad eterna.

En las lecciones de Erlangen se sostiene que el sujeto del sistema de la filosofía es la libertad absoluta; libertad que es definida como el puro poder, como una voluntad que

nada quiere. Schelling también vincula los conceptos de libertad y de sabiduría, aunque piensa que esta libertad no puede conocerse, por eso afirma que sólo podemos tener un no-saber de ella. El último aspecto que hemos analizado en este trabajo es la distinción entre filosofía positiva y filosofía negativa; esto nos ha permitido ver que se identifica la filosofía positiva con un sistema de la libertad.

El análisis que hemos realizado en esta tesis doctoral muestra, en primer lugar, que la idea de libertad está presente en todas las fases del pensamiento de Schelling, desde sus escritos juveniles hasta sus últimas obras. Sin embargo, también hemos visto que esta presencia no es homogénea, ya que la importancia de este concepto no es la misma en toda la evolución del filósofo de Leonberg. Otra de las conclusiones que podemos extraer de nuestro trabajo es que este concepto no tiene un único significado, sino que éste va evolucionando a lo largo del tiempo. Pensamos que la idea de libertad no es la que transforma el pensamiento de Schelling, sino que la evolución de su filosofía es la que cambia el significado del concepto de libertad, ya que éste se adapta al marco teórico desarrollado en cada momento. No podemos hablar, por lo tanto, de una única definición de libertad en este autor, sino de una pluralidad de significados, de una rica polisemia que hemos intentado mostrar en esta investigación. Ésta es, sin duda, la aportación más relevante de Schelling a la libertad, una de las ideas centrales de la historia del pensamiento universal.

BIBLIOGRAFÍA

I. Obras completas de Schelling

Sämtliche Werke, ed. de K. F. A. Schelling, J. G. Cotta, Stuttgart, 1856-1861.

Schellings Werke, ed. de M. Schröter, C. H. Beck, München, 1927-1965.

Historisch-Kritische Ausgabe, ed. de H. M. Baumgartner y otros, Frommann-Holzboog, Stuttgart, 1976-2005.

II. Otras ediciones de obras de Schelling

Die Weltalter. Fragmente. In den Urfassungen von 1811 und 1813, ed. de M. Schröter, C. H. Beck, München, 1946.

Initia philosophiae universae. Erlanger Vorlesung WS 1820/21, ed. de H. Fuhrmans, H. Bouvier u. Co., Bonn, 1969.

Stuttgarter Privatvorlesungen, ed. de M. Vetö, Bottega d'Erasmo, Torino, 1973.

Das Absolute und die Wirklichkeit in Schellings Philosophie: mit der Erstedition einer Handschrift aus dem Berliner Schelling-Nachlaß, ed. de B. Loer, Walter de Gruyter, Berlín, 1974.

Schellingiana Rariora, ed. de L. Pareyson, Bottega d'Erasmo, Torino, 1977.

System der Weltalter. Münchener Vorlesung 1827/28 in einer Nachschrift von Ernst von Lasaulx, ed. de S. Peetz, Klostermann, Frankfurt, 1990.

Philosophische Entwürfe und Tagebücher (1809-1813). Philosophie der Freiheit und der Weltalter, ed. de H. G. Sandkühler y otros, Felix Meiner, Hamburg, 1994.

'Timaeus' (1974), ed. de H. Buchner y H. Krings, Forman-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1994.

III. Cartas y documentos

Aus Schellings Leben in Briefen (3 vols.), ed. de G. L. Plitt, Hirzel, Leibzig, 1869-1870.

Briefwechsel mit Niethammer von seiner Berufung nach Jena, ed. de V. G. Dammköhler, Felix Meiner, Leibzig, 1913.

Schelling und Cotta. Briefwechsel 1803-1849, ed. de H. Fuhrmans y L. Lohrer, Ernst Klett Verlag, Stuttgart, 1965.

Fichte-Schelling Briefwechsel, ed. de W. Schulz, Surhkamp, Frankfurt am Main, 1968.

Briefe und Dokumente (2 vols.), ed. de H. Fuhrmans, Bouvier, Bonn, 1962-1973.

Schelling im Spiegel seiner Zeitgenossen (3 vols.), ed. de X. Tilliette, Bottega d'Erasmo, Torino-Milano, 1974-1988.

Philosophische Entwürfe und Tagebücher (1809-1813). Philosophie der Freiheit und der Weltalter, ed. de H. J. Sandkühler, L. Knatz y M. Schraven, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1990.

IV. Bibliografías

AUGUSTO MÍGUEZ, R., «La recepción de Schelling en España: traducciones al español», en: *Daimon. Revista de Filosofía*, nº 36, septiembre-diciembre 2005, pp. 177-181.

BAUMGARTNER, H. M. y KORTEN, H., «Bibliographische Hinweise», en: *Friedrich Wilhelm Joseph Schelling*, C. H. Beck, München, 1996.

SANDKÜHLER, H. J., *Friedrich Wilhelm Joseph Schelling*, Metzler, Stuttgart,1970, pp. 24-41.

SCHNEEBERGER, G., *Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling. Eine Bibliographie*, Francke, Bern, 1954.

VETÖ, M., «*Bibliographie*», en: *Le fondement selon Schelling*, Vrin, Paris, 1977, pp. 615-636.

ZELTNER, H., *Schelling-Forschung seit 1954*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1975.

V. Estudios sobre Schelling

AUGUSTO MÍGUEZ, R., «La filosofia de la natura de F. W. J. Schelling», en: *Col·loquis de Vic VIII. La Natura*, Universitat de Barcelona, Barcelona, 2004, pp. 68-70.

— «La intersubjectivitat en Schelling i Hegel», en: *Pensar l'alteritat*, La Busca edicions, Barcelona, 2005, pp. 165-181.

— «La antropología filosófica de Schelling en el *Escrito sobre la libertad* de 1809», en: ARREGUI, J. V. (ed.), *Thémata. Debate sobre las antropologías*, nº 35, 2005, pp. 355-359.

BALTHASAR, H. U. von, *Apokalypse der deutschen Seele. Studien zu einer Lehre von letzen Haltungen* (vol. 1), Johannes, Freiburg, 1998, pp. 204-251.

BAUMGARTNER, H. M. (ed.), *Schelling. Einführung in seine Philosophie*, Karl Alber, Freiburg-München, 1975.

BAUMGARTNER, H. M. y JACOBS, W. G. (eds.), *Schellings Weg zur Freiheitschrift. Legende und Wirklichkeit*, Fromman-Holzboog (Schellingiana 5), Stuttgart-Bad Cannstatt, 1996.

BEIERWALTES, W., *Identität und Differenz*, Kolstermann, Frankfurt am Main,1980, pp. 226-227.

— «El neoplatonismo de Schelling», en: *Anuario Filosófico*, V. XXXIII/2, 2000, pp. 395-442.

BLANCHARD, G., *Die Vernunft und das Irrationale. Die Grundlagen von Schellings Spätphilosophie im „System des transzendentalen Idealismus" und der „Identitätsphilosophie"*, Haag + Herchen, Frankfurt am Main, 1979.

BRACKEN, J. A., *Freiheit und Kausalität bei Schelling*, Karl Alber, Freiburg-München, 1972.

BRITO, E., *La création selon Schelling*, Leuven University Press, Leuven, 1987.

BUBNER, R. (ed.), *Das älteste Systemprogramm. Studien zur Frühgeschichte des deutschen Idealismus*, Bouvier, Bonn, 1982.

BUHR, M. y IRRLITZ, G., *Der Anspruch der Vernunft. Die klassische bürgerliche deutsche Philosophie als theoretische Quelle des Marxismus*, Akademie-Verlag, Berlin, 1968, pp. 141-185.

CACCIARI, M., «Schelling y Rosenzweig. Sobre el presupuesto», en: *Er. Revista de Filosofía*, nº 6, 1988, pp. 121-144.

CARDONA SUÁREZ, L. F., «La teoría schellingiana de la inversión positiva de los principios. Un aporte a la teodicea», en: *Pensamiento*, nº 56, 2000, pp. 353-378.

— «Acto inteligible y realidad individual del "*malum morale*"», en: *Revista Portuguesa de filosofia*, nº 57, 2001, pp. 503-526.

— *Inversión de los principios. La relación entre libertad y mal en Schelling*, Comares, Granada, 2002.

CESA, C., *La filosofia politica di Schelling*, Laterza, Roma, 1969.

COLOMER, E., *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger. El idealismo: Fichte, Schelling y Hegel* (vol. II), Herder, Barcelona, 2001, pp. 91-130.

COURTINE, J.-F., *Extase de la raison: essais sur Schelling*, Galilée, Paris, 1990.

COURTINE, J.-F. y MARQUET, J.-F. (dir.), *Le dernier Schelling. Raison et positivité*, Vrin, Paris, 1994.

CRUZ CRUZ, J., *Ontología de la razón en el último Schelling*, Universidad de Navarra, Pamplona, 1993.

DANZ, C. y otros (eds.), *System als Wirklichkeit. 200 Jahre Schellings „System des transzendentalen Idealismus"*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 2001.

DECHER, F. y HENNIGFELD, J. (eds.), *Philosophische Anthropologie im 19. Jahrhundert*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 1992.

DIOSDADO GÓMEZ, C., «El idealismo del joven Schelling. Una filosofía de la acción», en: *Pensamiento*, nº 196, Vol. 50, enero-abril 1994, pp. 131-141.

— *Más allá de la teoría. Los primeros escritos de Schelling (1794-1799)*, Kronos, Sevilla, 1997.

DUQUE, F., *Historia de la filosofía moderna. La era de la Crítica*, Akal, Madrid, 1998, pp. 247-319 y pp. 907-974.

— «La puesta en libertad de la filosofía. El concepto de la libertad y la libertad del concepto en Schelling», en: *Daimon. Revista de Filosofía*, nº 16, enero-junio 1998, pp. 41-56.

FALGUERAS, I. (ed.), *Los comienzos filosóficos de Schelling*, Universidad de Málaga, Málaga, 1988.

FERNÁNDEZ-BEITES, P., «Individuación y mal. Una lectura de Schelling», en: *Revista de Filosofía*, nº 10, 1993, pp. 413-437.

FERNÁNDEZ LORENZO, M., «Schelling y el empirismo», en: *Teorema*, Vol. XX/1-2, 2001, pp. 95-106.

FISCHER, K., *Schellings Leben, Werke und Lehre* (Geschichte der neuern Philosophie, vol. VII), Karl Winter's Universitätsbuchhandlung, Heidelberg, 1902.

FRANK, M. y KURZ, G. (eds.), *Materialien zu Schellings philosophischen Anfängen*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1975.

FRANK, M., *Eine Einführung in Schellings Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1985.

— *Der unendliche Mangel an Sein*, Wilhelm Fink Verlag, München, 1992.

FUHRMANS, H., *Schellings letzte Philosophie. Die negative und positive Philosophie im Einsatz des Spätidealismus*, Junker und Dünnhaupt, Berlin, 1940.

— *Schellings Philosophie der Weltalter. Schellings Philosophie in den Jahren 1806-1821. Zum Problem des Schellingschen Theismus*, L. Schwann, Düsseldorf, 1954.

— «Einleitung», en: SCHELLING, F. W. J., *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, Reclam, Stuttgart, 1977, pp. 3-38.

FUJITA, M., *Philosophie und Religion beim jungen Hegel. Unter besonderer Berücksichtigung seiner Auseinandersetzung mit Schelling*, Bouvier, Bonn, 1985.

GALÁN, I., *El romanticismo: F. W. J. Schelling o el arte divino*, Endymion, Madrid, 1999.

GÖRLAND, I., *Die Entwicklung der Frühphilosophie Schelling in der Auseinandersetzung mit Fichte*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1973.

HABERMAS, J., *Das absolute und die Geschichte. Von der Zwiespältigkeit in Schellings Denken*, Universität Bonn, Bonn, 1954 (Dissertation).

— «Dialektischer Idealismus im Übergang zum Materialismus — Geschichtsphilosophie Folgerungen aus Schellings Idee einer Contraction Gottes», en: *Theorie und Praxis*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1971, pp. 172-227. Traducción española: *Teoría y praxis*, Tecnos, Madrid, 1987, pp. 163-215.

HARTMANN, N., *Die Philosophie des deutschen Idealismus* (2 vols.), Walter de Gruyter, Berlin-New York, 1923. Traducción española: *La filosofía del Idealismo alemán*, Sudamericana, Buenos Aires, 1960.

HARTMANN, E. von, *Schellings philosophisches System; Schellings positive Philosophie als Einheit von Hegel und Schopenhauer*, Scientia, Aalen, 1979.

HASLER, L. (ed.), *Schelling: seine Bedeutung für eine Philosophie der Natur und der Geschichte: Referate und Kolloquien der Internationalen Schelling-Tagung Zürich 1979*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1981.

HECKMANN, R. y otros (eds.), *Natur und Subjektivität. Zur Auseinandersetzung mit der Naturphilosophie des jungen Schelling*, Fromman-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1985.

HEGEL, G. W. F., *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie in Beziehung auf Reinhold's Beyträge zur leichtern Übersicht des Zustands der Philosophie zu Anfang des neunzehnten Jahrhunderts*, en: *Gesammelte Werke*, Vol. 4, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1968, pp. 1-92. Traducción española: *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*, Tecnos, Madrid, 1990.

HEIDEGGER, M., *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, Max Niemeyer, Tübingen, 1971. Traducción española: *Schelling y la libertad humana*, Monte Ávila, Caracas, 1985.

— *Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, en: *Gesamtausgabe*, Vol. 42, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1988.

— *Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart*, en: *Gesamtausgabe*, Vol. 28, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1997.

HEMMERLE, K., *Gott und das Denken nach Schellings Spätphilosophie*, Herder, Freiburg, 1968.

HENRICH, D., *Der ontologische Gottesbeweis*, Mohr, Tübingen, 1960.

HENRICH, D. (ed.), *Ist systematische Philosophie möglich?*, Bouvier, Bonn, 1977.

HENRICH, D. y DÜSING, K. (eds.), *Hegel in Jena. Die Entwicklung des Systems und die Zusammenarbeit mit Schelling*, Bouvier, Bonn, 1980.

HERMANNI, F., *Die letzte Entlastung. Vollendung und Scheitern des abendländischen Theodizeeprojektes in Schellings Philosophie*, Passagen, Wien, 1994.

HÖFFE, O. y PIEPER, A. (eds.), *F. W. J. Schelling. Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, Akademie Verlag, Berlin, 1995.

HOLZ, H., *Spekulation und Faktizität. Zum Freiheitsbegriff des mittleren und späten Schelling*, Bouvier, Bonn, 1970.

— «Die Beziehungen zwischen Schellings „Naturphilosophie" und dem Identitätssystem in den Jahren 1801-1802», en: *Philosophisches Jahrbuch*, nº 78, 1971, pp. 260-294.

— *Die Idee der Philosophie bei Schelling*, Karl Alber, Freiburg-München, 1977.

HOLLERBACH, A., *Der Rechtsgedanke bei Schelling. Quellenstudien zu seiner Rechts- und Staatsphilosophie*, Klostermann, Frankfurt am Main, 1957.

HÜHN, L., *Fichte und Schelling. Oder: Über die Grenze menschlichen Wissens*, J. B. Metzler, Stuttgart-Weimar, 1994.

JACOBS, W. G., «Die Theodizeeproblematik in der Sicht Schellings», en: *Studia Leibnitiana*, Suplementa 26, 1986, pp. 225-233.

JÄHNIG, D., *Schelling. Die Kunst in der Philosophie* (2 vols.), Neske, Pfullingen-Stuttgart, 1966-1969.

JAMME, C., «El *mythos* en Hegel y en la última filosofía de Schelling», en: *Er, Revista de Filosofía*, nº 12/13, 1992, pp. 107-125.

JANKÉLÉVITCH, V., *L'Odyssée de la conscience dans la dernière philosophie de Schelling*, Librairie Félix Alcan, Paris, 1933.

JASPERS, K., *Schelling. Grösse und Verhängnis*, R. Piper & Co., München, 1955.

JIMÉNEZ GARCÍA, J. C., «El principio de razón suficiente: Leibniz versus Schelling (I, II y III)», en: *Contextos*, XVII-XVIII/33-36, 1999-2000, pp. 85-152.

JÜRGENSEN, S., *Freiheit in den Systemen Hegels und Schellings*, Königshausen und Neumann, Würzburg, 1997 (Disertación).

KONDYLIS, P., *Die Entstehung der Dialektik. Eine Analyse der geistigen Entwicklung von Hölderlin, Schelling und Hegel bis 1802*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1979.

KRONER, R., *Von Kant bis Hegel* (2 vols.), Mohr, Tübingen, 1921-1924.

LAUTH, R., *Die Entstehung von Schellings Identitätsphilosophie in der Auseinandersetzung mit Fichtes Wissenschaftlehre (1795-1801)*, Karl Alber, Freiburg/München, 1975.

LEYTE COELLO, A. y RÜHLE, V., «Estudio introductorio», en: SCHELLING, F. W. J., *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*, Anthropos, Barcelona, 1989, pp. 7-76.

LEYTE COELLO, A., «Los orígenes de la filosofía de Schelling», en: *Er, Revista de Filosofía*, nº 12/13, 1991, pp. 75-105.

— *Las épocas de Schelling*, Akal, Madrid, 1998.

LEYTE COELLO, A. (ed.), *Una mirada a la filosofía de Schelling. Actas del Congreso Internacional Transiciones y pasajes: naturaleza e historia en Schelling*, Universidade de Vigo, Vigo, 1999.

LOER, B., *Das Absolute und die Wirklichkeit in Schellings Philosophie*, Walter de Gruyter, Berlin, 1974.

LÓPEZ-DOMÍNGUEZ, V., *Schelling (1775-1854),* Ediciones del Orto, Madrid, 1995.

LUKÁCS, G., *Die Zerstörung der Vernunft*, en: *Georg Lukács Werke*, Vol. 9, Luchterhand, Nuewied/Berlin, 1962, pp. 114-172. Traducción española: *El asalto a la razón*, Grijalbo, Barcelona, 1968, pp. 103-157.

MAYER, E. von, *Schopenhauers Ästhetik und ihr Verhältnis zu den ästhetischen Lehren Kants und Schellings*, Georg Olms Verlag, Hildesheim, 1980.

MARKET, O. y RIVERA DE ROSALES, J. (coordinadores), *El inicio del Idealismo alemán*, Editorial Complutense, Madrid, 1996.

MARQUET, J. F., *Liberté et existence. Etude sur la formation de la philosophie de Schelling, Gallimard*, Paris, 1973.

MARX, W., *Schelling: Geschichte, System, Freiheit*, Karl Alber, Freiburg-München, 1977.

— *The Philosophy of F. W. J. Schelling*, Indiana University Press, Bloomington, 1984.

MATSUYAMA, J. y SANDKÜHLER, H. J.(eds.), *Natur, Kunst und Geschichte der Freiheit. Studien zur Philosophie F. W. J. Schellings in Japan*, Peter Lang, Frankfurt am Main, 2000.

OHASHI, R., *Ekstase und Gelassenheit zu Schelling und Heidegger*, Wilhelm Fink Verlag, München, 1975.

OSTERWALD, U., *Die Zweideutigkeit der Freiheit als Resultat der Willemetaphysik Schellings*, Pfefferesche Buchhandlung, Bielefeld, 1972.

PEETZ, S., *Die Freiheit im Wissen. Eine Untersuchung zu Schellings Konzept der Rationalität*, V. Klostermann, Frankfurt am Main, 1995.

PEREÑA BLASI, F., *La crítica interna del idealismo en la Filosofía del Segundo Schelling*, Universidad de Barcelona, Barcelona, 1987.

PÉREZ-BORBUJO ÁLVAREZ, F., *Schelling, el sistema de la libertad*, Herder, Barcelona, 2004.

PETTERLINI, A., *Esperienza e Ragione nel primo Schelling*, Fiorini, Verona, 1972.

RIVERA DE ROSALES, J., «La reflexión transcendental sobre el cuerpo propio. Kant, Fichte y Schelling», en: RIVERA DE ROSALES, J. y LÓPEZ SÁENZ, Mª del C. (coordinadores), *El cuerpo. Perspectivas Filosóficas*, UNED, Madrid, 2002, pp. 60-75.

SANDKÜHLER, H. J., «Schelling: Filosofía como historia del ser y antipolítica», en: *Er. Revista de Filosofía*, nº 6, 1988, pp. 51-71.

— *Freiheit und Wirklichkeit. Zur Dialektik von Politik und Philosophie bei Schelling*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1968.

— *Friedrich Wilhelm Joseph Schelling*, J. B. Metzlersche, Stuttgart, 1970.

SCHLANGER, J., *Schelling et la réalité finie. Essai sur la philosophie de la nature et de l'identité*, PUF, Paris, 1966.

SCHMIDT, F. W., *Zum Begriff der Negativität bei Schelling und Hegel*, J. B. Metzlersche, Stuttgart, 1971.

SCHULZ, W., *Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*, Kohlhammer, Stuttgart, 1955.

— «Freiheit und Geschichte in Schellings Philosophie», en: SCHELLING, F. W. J., *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden,* Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1975, pp. 7-26.

SCHULZE, W. A., «Zum Verständnis der Stuttgarter Privatvorlesungen Schellings», en: *Zeitschrift für Philosophie Forschung*, 1957, pp. 575-593.

SCHURR, A., *Philosophie als System bei Fichte, Schelling und Hegel*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Band Cannstatt, 1974.

TILLICH, P., «Schelling und die Anfänge des existentialistischen Protestes», en: *Zeitschrift für Philosophie Forschung*, 1955, pp. 197-208.

TILLIETTE, X., *Schelling. Une philosophie en devenir* (2 vols.), Vrin, Paris, 1970.

— *L'Absolu et la philosophie. Essais sur Schelling*, PUF, Paris, 1987.

— *Schelling: biographie*, Calmann-Lévy, Paris, 1999.

TORRES GÓMEZ-PALLETE, M. J., *La relación entre religión y filosofía en el pensamiento de F. W. J. Schelling: un estudio sobre su teoría de las potencias*, Universidad Autónoma de Barcelona, Barcelona, 1993.

TURRÓ, S., «La filosofía moderna a la llum de la intersubjectivitat», en: *Convivium. Revista de filosofía*, nº 16, 2003, pp. 37-56.

USLAR, D. v., «Die innere Bewegung der absoluten Identität bei Schelling», en: *Studium Generale*, Vol. 21, 1968, pp. 503-514.

VERGAUWENG, G., *Absolute und endliche Freiheit. Schellings Lehre von Schöpfung und Fall*, Universitätsverlag, Freiburg (Schweiz), 1975.

VETÖ, M., *Le Fondement selon Schelling*, Université de Paris X-Nanterre, Paris, 1977.

VALLS, R., «Schelling, libertad y positividad», en: BERMUDO, J. M. (ed.), *Los filósofos y sus filosofías* (vol. 2), Vicens-Vives, Barcelona, 1983, pp. 391-433.

VILLACAÑAS, J. L., «Introducción: La ruptura de Schelling con Fichte», en: *Schelling. Antología*, Península, Barcelona, 1987, pp. 7-30.

— *Nihilismo, especulación y cristianismo en F. H. Jacobi. Un ensayo sobre los orígenes del irracionalismo contemporáneo*, Anthropos, Barcelona, 1989, pp. 486-502.

— *La filosofía del idealismo alemán* (2 vols.), Síntesis, Madrid, 2001.

WHITE, A., *Schelling: an introduction to the system of freedom*, Yale Universite Press, London, 1983.

WILSON, J. E., *Schelling und Nietzsche. Zur Auslegung der frühen Werke Friedrich Nietzsches*, Walter de Gruyter, Berlin-New York, 1996.

ZELTNER, H., *Schelling*, Frommanns, Stuttgart, 1954.

ŽIŽEK, S., *The Indivisible remainder. An Essay on Schelling and Related Matters*, Verso, London-New York, 1996.

ZUBIRIA, M., «¿La "cumbre" de la metafísica del idealismo alemán? Breve glosa a las Investigaciones sobre la esencia de la libertad humana de Schelling», en: *Sapientia*, nº 56, 2001, pp. 109-138.

VII. Otros textos

BRUNO, G., *De la causa, principio et uno*, en: *Oeuvres complètes*, Vol. III, Les Belles Lettres, Paris, 1995. Traducción española: *Sobre la causa, principio y unidad*, en: *Mundo, magia, memoria*, Taurus, Madrid, 1973.

DESCARTES, R., *Discours de la méthode*, en : *Œuvres de Descartes*, Vol. VI, J. Vrin, Paris, 1965. Traducción española: *Discurso del método*, Tecnos, Barcelona, 1987.

ESCHENMAYER, C. A., *Die Philosophie in ihrem Uebergang zur Nichtphilosophie*, Walther, Erlangen, 1803.

FICHTE, J. G., *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre*, en: *Fichtes Werke*, Vol. I, Walter de Gruyter & Co., Berlin, 1971, pp. 83-328. Traducción española: *Doctrina de la Ciencia* (1794), Aguilar, Buenos Aires, 1975.

HEGEL, G. W. F., *Phänomelogie des Geistes*, en: *Gesammelte Werke*, Vol. 9, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1980. Traducción española: *Fenomenología del Espíritu*, FCE, Colombia, 1997.

— *Wissenschaft der Logik*, en: *Gesammelte Werke*, Vols. 11-12, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1978-1981. Traducción española: *Ciencia de la Lógica*, Solar, Buenos Aires, 1967.

— *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, en: *Gesammelte Werke*, Vol. 19, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1989. Traducción española: *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Alianza, Madrid, 1997.

LEIBNIZ, G. W. L., *Escritos en torno a la libertad, el azar y el destino*, Tecnos, Madrid, 1990.

KANT, I., *Kritik der reinen Vernunft*, en: *Kants Werke,* Akademie Textausgabe, Vols. III-IV, Walter de Gruyter & Co., Berlin, 1968. Traducción española: *Crítica de la razón pura*, Alfaguara, Madrid, 1998.

— *Prolegomena*, en: *Kants Werke,* Akademie Textausgabe, Vol. IV, Walter de Gruyter & Co., Berlin, 1968, pp. 253-384. Traducción española: *Prolegómenos*, Itsmo, Madrid, 1999.

— *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, en: *Kants Werke,* Akademie Textausgabe, Vol. IV, Walter de Gruyter & Co., Berlin, 1968, pp. 385-464. Traducción española: *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Espasa Calpe, Madrid, 1995.

— *Kritik der praktischen Vernunft*, en: *Kants Werke,* Akademie Textausgabe, Vol. V, Walter de Gruyter & Co., Berlin, 1968, pp. 165-486. Traducción española: *Crítica de la razón práctica*, Alianza, Madrid, 2000.

— *Kritik der Urteilskraft*, en: *Kants Werke,* Akademie Textausgabe, Vol. V, Walter de Gruyter & Co., Berlin, 1968, pp. 165-486. Traducción española: *Crítica del Juicio*, Espasa Calpe, Madrid, 1977.

— *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, en: *Kants Werke,* Akademie Textausgabe, Vol. VI, Walter de Gruyter & Co., Berlin, 1968, pp. 1-202. Traducción española: *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Alianza, Madrid, 1969.

— *Zum ewigen Frieden*, en: *Kants Werke,* Akademie Textausgabe, Vol. VIII, Walter de Gruyter & Co., Berlin, 1968, pp. 341-386. Traducción española: *Sobre la paz perpetua*, Tecnos, Madrid, 1994.

SCHILLER, F., *Philosophische Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen*, en: *Werke*, Nationalausgabe, Weimar, 1943 y ss. Traducción española: *Cartas sobre la educación estética del hombre*, Anthropos, Barcelona, 1987.

SPINOZA, B., *Tractatus de intellectus emendatione*, en: *Opera*, Vol. II, Carl Winters Universitätsbuchhandlung, Heidelberg, 1972, pp. 1-40. Traducción española: *Tratado de la reforma del entendimiento y otros escritos*, Tecnos, Madrid, 1989.

— *Ethica ordine geometrico demonstrata*, en: *Opera*, Vol. II, Carl Winters Universitätsbuchhandlung, Heidelberg, 1972, pp. 41-308. Traducción española: *Ética*, Alianza, Madrid, 1998.

— *Tractatus theologicus-politicus*, en: *Opera*, Vol. III, Carl Winters Universitätsbuchhandlung, Heidelberg, 1972, pp. 1-267. Traducción española: *Tratado teológico-político*, Alianza, Madrid, 1986.

— *Tractatus politicus*, en: *Opera*, Vol. III, Carl Winters Universitätsbuchhandlung, Heidelberg, 1972, pp. 269-366. Traducción española: *Tratado político*, Alianza, Madrid, 1986.

ZUBIRI, X., *Naturaleza, Historia, Dios*, Alianza, Madrid, 1994.